H EcclG
M

Die

Preußische Kirchenpolitik

und der

Kölner Kirchenstreit.

Von

Wilhelm Maurenbrecher.

141163
2/12/16

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.
1881.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Gebrüder Kröner in Stuttgart.

Vorwort.

Diese kleine Schrift ist aus Vorträgen erwachsen, welche ich in dem Bürgerverein „Zur Eintracht" während des vorigen und dieses Jahres gehalten. Ich strebte vor Allem eine zusammenhängende Uebersicht über den historischen Verlauf der kirchenpolitischen Entwicklung unseres Vaterlandes meinen Zuhörern zu bieten: im Zusammenhang der Gesammtentwicklung gewann manche Einzelheit einen ganz anderen Anblick, als sie ihn zuerst dargeboten hatte. Fast bei jedem Satze, den ich sprach und später zum Zweck der Veröffentlichung neu niederschrieb, hielt ich mir die Absicht vor Augen, als Historiker und nicht als Mitglied einer aktiven politischen Partei zu sprechen. Die aus den historischen Studien erwachsene eigene Ueberzeugung meinte ich überall mit dem Bemühen verbinden zu können, die Absichten des Gegners nach seinem Sinne zu verstehen und ihnen die relative Würdigung des Historikers entgegenzubringen.

Für die Herausgabe der Vorträge ist der Wunsch entscheidend gewesen, auch an meinem Theile zum Verständniß der

unsere Gegenwart bewegenden Kämpfe ein Weniges beizutragen. Diejenigen freilich, die an Schriften und Reden blinder Parteiwuth auf beiden Seiten sich heute noch erfreuen, werden durch mich wenig Befriedigung erhalten.

Im Anhange habe ich ein Verzeichniß der wichtigsten Brochuren über den Kölner Kirchenstreit zu geben versucht. Nur durch die freundliche Mittheilung vieler dieser kleinen Schriften aus einer größeren Privatbibliothek ist mir dies ermöglicht worden. Der historischen Kritik auf dem Gebiete neuester Geschichte müssen jedenfalls erst derartige Verzeichnisse der Quellenschriften vorangeschickt werden.

Bonn, 20. November 1880.

Wilhelm Maurenbrecher.

I.

Es ist ein Recht der historischen Wissenschaft, das sie niemals preisgeben kann und darf, es ist zugleich eine Pflicht der historischen Wissenschaft, der ihre Jünger sich niemals entziehen können oder dürfen, in den Gegensätzen und Streithändeln der Gegenwart Belehrung und Orientirung zu bieten. Wer einer die Zeit erfüllenden Strömung Charakter und Eigenart zu erkunden wünscht, wird zu den Quellen und zu den Voraussetzungen ihres Ursprunges hinaufsteigen. Die Geschichte einer historischen Erscheinung giebt über Tendenz und Ziele derselben den sichersten und zuverlässigsten Aufschluß. An der Hand geschichtlicher Erfahrung läßt sich die Bedeutung und das Gewicht einer die Gegenwart beeinflussenden Thatsache am besten bemessen und erwägen.

Auch in dem Conflikte, der zwischen der Staatsgewalt in Deutschland und in Preußen auf der einen und der römischen Kirche auf der andern Seite in unseren Tagen aufs neue ausgebrochen ist, verlangen mit Recht die Zeitgenossen Belehrung und Unterweisung von denjenigen, welche der Erforschung der Vergangenheit ihr Leben gewidmet. Und zahlreiche Versuche liegen schon vor, die das Wesen und die Tragweite der zwischen

Staat und Kirche schwebenden Kämpfe durch historische Auseinandersetzungen zu beleuchten und klar zu machen unternommen haben. Von verschiedenen Seiten ist aus diesem Anlaß historisches Material angefahren worden, das jenem Zweck zu dienen bestimmt ist. So scheint es möglich geworden zu sein, durch eine zusammenfassende Erörterung auf dem Wege historischer Erkenntniß zu einem begründeten Urtheil über diese Streitfragen zu gelangen.

Es kommt mir nicht in den Sinn, eine theoretische oder philosophische Betrachtung über das richtige Verhältniß von Staat und Kirche anzustellen. Ich bin der Ansicht, daß das Verhältniß von Staat und Kirche zu denjenigen Gegenständen gehört, über welche man nicht nach theoretischen Voraussetzungen urtheilen soll. In der Theorie klingt das vielleicht ganz hübsch; die Idee erringt sich vielleicht auf vielen Seiten Beifall: die Kirche sei ein rein geistiges Institut, mit welchem der Staat gar nichts zu schaffen habe; Kirche und Staat seien vollständig auseinander zu halten, sie existirten in durchaus getrennten Sphären; die vollständige Trennung von Kirche und Staat sei also das principmäßige, das richtige. Einer theoretischen Würdigung dieses Gedankens bedarf es nicht. Die Trennung von Kirche und Staat widerspricht aller historischen Erfahrung. Die Geschichte zeigt uns vielmehr, daß seit der Erscheinung des Christenthums in der Welt Kirche und Staat sich stets gemischt haben, und daß über das Grenzgebiet beider Sphären beide Mächte ihren Einfluß auszudehnen sich bestrebt und deßhalb gegenseitig wider einander heftigen Kampf erhoben haben. Auch der neueste Conflikt ist nur eine Phase dieses alten, die Weltgeschichte erfüllenden Streithandels.

Im Laufe der letzten Jahre sind bei den Geschichtskundigen auf Schritt und Tritt die Erinnerungen erwacht an jene großen, welterschütternden Kämpfe zwischen Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter. Dort ist die reinste, unvermischteste und unverfälschteste Ausprägung der kirchlichen Gedanken und Ziele zu finden: die kirchlichen Ansprüche sind dort in so mustergültigem Typus formulirt worden, daß alle späteren Erhebungen der kirchlichen Ideen nur blasse Copien des mittelalterlichen Programmes zu wiederholen vermocht haben. Die innerste Natur der römischen Papstkirche erhellt am reinsten aus der Betrachtung der mittelalterlichen Geschichte.

Dagegen wird das Verständniß grade des gegenwärtigen Kirchenstreites vornehmlich aus dem Zusammenhange der neueren Entwicklung des letzten Jahrhunderts herzuleiten sein. Nicht das Weltreich mittelalterlichen Gepräges, sondern den modernen deutschen Staat befehdet der Herrschaftsanspruch des im Papstthum concentrirten Katholicismus. Wie einst das politische System des mittelalterlichen Kaiserreiches von den Gewalten der mittelalterlichen Kirche angegriffen und bestürmt wurden, so lehnt sich neuerdings das Princip der katholischen Kirche aufs neue auf gegen die Behandlung der kirchlichen Dinge durch den modernen Staat und seine Grundsätze. Nirgendwo in der Welt aber ist das moderne Staatsprincip früher und entschiedener zur Geltung gelangt, als im preußischen Staate. Wir Preußen dürfen stolz darauf sein, daß unser brandenburgisch-preußischer Staat zuerst mit vollem Bewußtsein die kirchlichen Dinge so behandelt hat, wie der moderne Geist sie zu behandeln fordert. Es ist daher eine ganz natürliche, gleichsam selbstverständliche Thatsache, daß grade unser Staat zum Schlacht-

felde für ihren Angriff von den Führern des Katholicismus ausersehen und bestimmt worden ist.

Ich habe mir in diesen Vorträgen die Aufgabe gestellt, zunächst die preußische Kirchenpolitik von ihren Anfängen an durch die verschiedenen Stadien ihres Entwicklungsganges zu begleiten. Erst nachdem die volle und principielle Ausgestaltung der preußischen Grundsätze, wie sie im Staate Friedrichs des Großen vorliegt, allseitig dargestellt ist, dann erst werden die Versuche der ultramontanen Bekämpfung Preußens, die in unserem Jahrhundert geschehen sind, das volle ihnen gebührende Licht empfangen. Auf diesem Wege hoffe ich zuletzt auch zur richtigen Beurtheilung des gegenwärtigen Kirchenstreites noch einiges beizutragen.

Bei der Erörterung über die Geschichte der preußischen Kirchenpolitik scheint es mir unerläßlich, den Blick nicht auf das Gebiet der katholischen Kirche in Preußen zu beschränken, sondern sowohl der katholischen als der protestantischen Kirche gegenüber das Verhalten des preußischen Staates zu verfolgen. Nur auf diese Weise, glaube ich, wird man Grundsätze und Praxis der preußischen Kirchenpolitik richtig zu erfassen im Stande sein.

Die historische Betrachtung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Preußen hat bis an das Ende des Mittelalters zurückzugehen. Da ist es eine sehr wichtige, beachtenswerthe Thatsache der allgemeinen Geschichtsentwicklung, daß sich in den meisten Ländern Europa's im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts schon die Staatskirchen gebildet haben. Schon während

des fünfzehnten Jahrhunderts gewannen die einzelnen Staatsregierungen Einfluß auf denjenigen Theil der allgemeinen Kirche, der in ihrem Gebiete lag. Die Besetzung der Bisthümer, die Erhebung von Steuern von der Geistlichkeit, die Controle über das Leben der Geistlichen, das Recht der Kloster-Visitation, das Placet des Königs für alle päpstlichen Erlasse, das waren die Befugnisse, welche fast überall in Europa den Staatsgewalten zufielen. An den meisten Stellen kam noch dazu das landesherrliche Patronat für eine große Anzahl kirchlicher Pfründen und Aemter und die Einrichtung, daß ein Geistlicher oder Weltlicher, dem durch die Organe der Kirche Unrecht geschehen war, an den König oder das königliche Gericht Berufung einlegen konnte (recursus ab abusu, appel comme d'abus). Dieser Zustand hatte sich im fünfzehnten Jahrhundert in Spanien, in Frankreich, in England ausgebildet. In Deutschland war die deutsche Kirche damals schon zersplittert; in Deutschland beschränkte daher die verwandte Entwicklung sich auf die einzelnen Territorien, wie dies z. B. in Oesterreich, in Brandenburg, in Kleve, in Sachsen nachweisbar ist. Für Brandenburg war das ganze Verhältniß durch die päpstlichen Privilegien von 1446 und 1447 geregelt.

Das war also die Rechtslage am Ausgang des Mittelalters in Brandenburg, daß die brandenburgische Kirche in hohem Grade von dem Kurfürsten abhängig war. Aber diese ganze Entwicklung hatte sich vollzogen in vollem Einverständnisse mit dem Papstthum und ohne jede Abweichung von der Orthodoxie der Kirche.

In diese Verhältnisse drang im sechzehnten Jahrhundert die protestantische Reformation ein. Kurfürst Joachim I. zwar

war gut katholisch geblieben, ein Gegner der Reformation, sogar einer der eifrigsten ihrer Gegner. Er hatte auch gewaltsam den Protestantismus aus seinem Lande fern gehalten. Seine Söhne dagegen traten über; Joachim II., der Kurfürst, langsamer und vorsichtiger, Hans, der Markgraf von Küstrin, schneller entschlossen. Am 1. November 1539 wurde zuerst das Abendmahl nach protestantischem Ritus dem Kurfürsten und seinem Hause gereicht. Kurfürst Joachim II. führte das Lutherthum in sein Land ein, kraft seines landesherrlichen Rechtes, kraft der ihm schon aus dem fünfzehnten Jahrhundert überkommenen Gewalt über seine Landeskirche. 1540 erließ der Kurfürst eine Kirchenordnung, ein seltsames Dokument. Die Doktrin in derselben war die Lehre Luthers, aber äußerliche Ceremonien waren aus der alten Kirche beibehalten. Uns interessirt hierbei besonders die scharfe Betonung landesherrlicher Rechte und Pflichten: „Uns als dem Landesfürsten aus fürstlicher Obrigkeit, Hoheit und wegen Unseres tragenden Amtes gebührt und zusteht rebus sic stantibus nicht allein in weltlichen, sondern auch in geistlichen Sachen Recht und Gerechtigkeit männiglich mitzutheilen; auch geistliche Ordnungen, da durch Zucht und Ehrbarkeit erhalten, aufzurichten und derwegen nicht verbunden sind, unserer Landschaft Bewilligung darinnen zu requiriren und zu erfordern."

Die kirchliche Lehre, die Ordnung des Gottesdienstes, die kirchlichen Einrichtungen beruhten seitdem in Brandenburg auf der obrigkeitlichen Anordnung des Landesfürsten, — ein Satz, der recht scharf festgehalten werden muß. Anfangs sollten die Bischöfe im Amte bleiben, die ja der Kurfürst ernannte. Da sie sich nicht fügten, setzte der Kurfürst statt ihrer zur Regierung

der Kirche ein Consistorium ein „aus gottesfürchtigen Theologen und Rechtsverständigen".

Auf diesem Grunde entwickelte sich alles Weitere. Durch den Augsburger Religionsfrieden empfingen diese Ordnungen Bestätigung und Garantie ihres Bestehens. Hiernach hatte jeder Landesherr die Sorge und das Recht kirchlicher Anordnungen empfangen (jus reformandi), ein Verhältniß, das in dem krassen Worte: cujus regio, ejus religio, ausgedrückt worden ist. Brandenburg war also ein protestantisches Land geworden und blieb es. Das Volk hatte die Wendung mitgemacht; anders Denkende gab es in Brandenburg nicht oder nicht in erheblicher Anzahl: sie wurden nicht geduldet. Den Ständen wurden über den protestantischen Charakter des Landes Reverse zu Theil. Im Hausgesetze von 1599 stand die Zusage, daß für immer das kurfürstliche Haus der evangelischen Religion anhängen würde.

Es ist bekannt, daß die Protestanten in zwei kirchliche Richtungen sich geschieden, Lutheraner und Reformirte. Brandenburg gehörte zur Lutherischen Partei.

Für die Zukunft Brandenburgs geschah der entscheidende Schritt im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts. Die Gründung eines wirklichen Staates wurde damals erst durch die Vereinigung zweier Außenlande mit der Mark, des Herzogthums Preußen im Osten, der niederrheinischen Lande im Westen herbeigeführt. Sehr bestritten waren die beiden Erwerbungen. In eine gefährliche Krisis gerieth das Kurfürstenthum; nur langsam realisirte es seine Hoffnungen. Aber grade inmitten der größten Gefahr erfolgte der Uebertritt des Kurfürsten von der lutherischen zur reformirten Confession.

Aehnliche Religionswechsel der Landesfürsten waren häufig schon dagewesen, besonders häufig in der Pfalz, 1563, 1576, 1583. Und jedesmal hatte die persönliche Haltung des Landesfürsten die Entscheidung über die Confession des ganzen Landes mit sich gebracht. Dies entsprach dem Reichsrechte, dies war Herkommen im Reiche. In Brandenburg war, wie wir sahen, das Lutherthum den Ständen feierlich vom Kurfürsten garantirt. Nichtsdestoweniger aber erklärte Kurfürst Johann Sigismund am 18. December 1613 sich zu Gunsten der reformirten Religion.

Die Motive des Religionswechsels sind oft besprochen; man hat auf die politischen Gründe hingewiesen, auf die ehrgeizige Berechnung, für die niederrheinische Erwerbung sich die Hülfe der reformirten Niederlande zu gewinnen und zu sichern. Wenn auch vielleicht dieser Gedanke mitgespielt hat, die Hauptsache war jedenfalls die Gewissensüberzeugung des Fürsten. Der Kurfürst ließ ein Bekenntniß seines Glaubens drucken, er versuchte in demselben die Einheit und Uebereinstimmung des lutherischen und des reformirten Glaubens zu zeigen. Er zielte auf eine innerliche Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen hin. Doch gab er auch das Edikt am 24. Februar 1614: „zwar sei er berechtigt, der Einführung der Religion als des höchsten Regales sich frei und ohne alle Limitation zu bedienen, aber er verzichte darauf, er wolle Niemand zum reformirten Glauben zwingen, sondern den Curs und Lauf der Wahrheit Gott allein befehlen."

Das war die große Neuerung in der Geschichte, die man dem Entschlusse des brandenburgischen Fürsten verdankt: das Volk wurde nicht angehalten, den Religionswechsel seines

Fürsten mitzumachen. Es war eine Absage an die bisherige Praxis.

In dem Verhalten Johann Sigismunds tritt uns schon das doppelte Ziel der Hohenzollern'schen Kirchenpolitik entgegen: Toleranz der beiden protestantischen Kirchen unter einander und Vereinigung der beiden protestantischen Confessionen. Die evangelische Union ist Familientradition der Hohenzollern seit 1614. Der Kurfürst verbot den Streit auf den Kanzeln zwischen Lutheranern und Reformirten. Er erregte mit dem Friedensgebote viel Aergerniß. Die lutherischen Geistlichen wollten sich ihr Recht zu schimpfen nicht entziehen lassen. „Dem heiligen Geiste, so hieß es, dürfe man das Maul nicht verbinden." Auch aus den benachbarten Lutherischen Territorien, besonders aus Sachsen, wurde der Kurfürst angefeindet. Im eigenen Hause erwuchsen ihm Gegner: die Kurfürstin stand auf Seiten der Lutheraner, der Hofprediger predigte gegen den eigenen Herrn. Und im nächsten Jahre, 1615, mußte der Kurfürst den Landständen noch einmal den Revers geben, daß er sich die Herrschaft über die Gewissen nicht anmaßen, daß er die Lutherische Landeskirche intakt erhalten wolle. Gleichzeitig wurde allerdings das Land jetzt die reformirte Confession seines Kurfürsten zu dulden genöthigt. Die Consequenz daraus war nicht zu vermeiden, daß im Lande reformirte Gemeinden entstanden. Wenn der Kurfürst darauf verzichtete, sein Lutherisches Land reformirt zu machen, und für sich Duldung seines reformirten Glaubens allein erlangte, so konnte es gar nicht ausbleiben, daß das Lutherisch gesinnte Volk auch die anderen Anhänger der reformirten Religion des Landesherren zu ertragen sich gewöhnen mußte.

So heftige Streitlust Lutheraner und Reformirte auch wider einander empfanden, die landesherrliche Aufsicht sorgte für Toleranz. Immer neue Edikte erließ der Kurfürst; selbst zwangsweise ging er in dieser Richtung vor. Die Idee, welche Leben und Seele der preußischen Kirchenpolitik zu werden bestimmt war, welche in nächster Zeit das brandenburgische Staatswesen zu einer Erscheinung erhob, die allen anderen Landeskirchen voraus war, sie verdankte jenem Johann Sigismund ihren Ursprung. Er hat den bahnbrechenden Anfang des modernen Staatsprincips gemacht.

Die Grundlage dieser Kirchenpolitik war der Protestantismus, aber nicht ein confessioneller Protestantismus, sondern die protestantische Gesinnung, die über die Schranken der Confession auf das Gemeinsame hinaussah. Von staatswegen wurde den protestantischen Kirchen gegenseitige Duldung auferlegt. Wunsch des Fürsten wäre die gegenseitige Annäherung und Vereinigung gewesen. Damals war dieser Wunsch noch nicht realisirbar; aber der Gedanke schwebt doch schon über dieser Geschichte. Und die gegenseitige Duldung wenigstens setzte die Staatsregierung auch damals schon durch.

Katholische Unterthanen gab es damals nur wenige. Erst im siebzehnten Jahrhundert wurden katholische Provinzen dem brandenburgischen Staate angegliedert. Damit trat auch die brandenburgische Kirchenpolitik in eine neue Phase.

Dem Kurfürsten von Brandenburg gebührte die Erbschaft der niederrheinischen Herzogthümer. 1609 occupirte er gemeinsam mit dem Rivalen, dem Pfalzgrafen von Neuburg, die Regierung. 1614 wurde provisorisch zwischen den Bewerbern das Land getheilt; ähnlich geschah es 1624, 1629, 1647. Die

definitive Theilung erfolgte erst 1666. Das niederrheinische Gebiet hatte Jülich, Kleve, Berg, Mark, Ravensberg und Ravenstein umfaßt. In der Theilung empfing Brandenburg die Landschaften Kleve, Mark und Ravensberg.

Hier hatte im fünfzehnten Jahrhundert der Landesherr eine ähnliche Stellung zur Landeskirche erworben, wie der Brandenburger Kurfürst sie in der Mark Brandenburg besaß. Es war ein allgemein anerkanntes Sprüchwort: dux Cliviae est papa in terris suis. Im sechzehnten Jahrhundert war der Herzog von Kleve seinen eigenen Weg gegangen. Er hatte zwischen Katholicismus und Protestantismus eine Vermittelung gesucht; unter dem Einflusse des Erasmus hatte er einen gereinigten, einen humanistischen Katholicismus angestrebt. Nachher hatte die klevische Regierung zwischen Katholicismus und Protestantismus geschwankt. Das Resultat aus allen diesen Vorgängen und Veränderungen war am Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts dies, daß die beiden Religionen im Lande neben einander vorhanden waren. Es gab eifrige Katholiken; es gab neben ihnen protestantische Gemeinden. Die große Selbständigkeit der Communen, die gesteigerte Macht der Landstände sicherte diesen Zustand. Außerdem hatten Calvinistische Flüchtlinge aus den Niederlanden auf dem Boden dieser Länder sich angesiedelt. So waren die verschiedenen kirchlichen Elemente in bunter Mischung durcheinander gewürfelt. Immer strebte der Katholicismus, unterstützt von der Aktion der spanischen Macht, die Alleinherrschaft zurückzugewinnen. Eine große Partei im Lande huldigte dieser Fahne. Andererseits standen die klevischen Protestanten in Verbindung mit den Niederlanden; eine Partei des Anschlusses an die Niederlande erhob sogar ihr Haupt.

Kurz, im Jahre 1609 fanden Pfalz-Neuburg und Brandenburg, die Erben der einheimischen Herzöge von Jülich und Kleve, ein politisches sowohl als ein kirchliches Chaos in diesen Landschaften vor.

Damals versprachen der Brandenburger Kurfürst und der Pfalzgraf von Neuburg bei der gemeinsamen Occupation, den status quo der Kirche zu erhalten. Sie ertheilten dem Lande einen Revers: „die katholisch-römische, wie auch andere christliche Religionen an einem jeden Ort in öffentlichem Gebrauch und Uebung zu continuiren, zu manuteniren und zuzulassen und darüber Niemand in seinem Gewissen, noch exercitio zu perturbiren, zu molestiren, noch zu betrüben." Die protestantischen Herrscher sagten also ihren neuen Unterthanen Duldung und Schutz auch der katholischen Religion zu.

Wohl waren an einzelnen Stellen bisher schon Anläufe zu solcher Toleranz genommen. Aber nirgendwo hatte sich bisher das System, in einem Lande Katholicismus und Protestantismus neben einander zu haben, bewährt oder behauptet. Wie bald war jene großartige Toleranz, der Wilhelm von Oranien in den Niederlanden gehuldigt, wieder vernichtet! Grade sie hatte das Signal zur Spaltung der Niederlande gegeben. In den habsburgischen Ländern hatten grade damals, 1609, die protestantischen Unterthanen von dem katholischen Landesherrn Duldung ertrotzt. Sie hatten damit den Zündstoff zusammengebracht, aus welchem die Flamme des dreißigjährigen Religionskrieges herausschlagen sollte. Es war in der That etwas Großes und Gewaltiges, daß der brandenburgische Kurfürst jenen Zustand, der in Kleve aus der Verwirrung, aus dem Chaos sich erhoben hatte, daß er diesen in Kleve

vorgefundenen Nothstand aufgriff und aus diesem Nothstand die Idee staatlicher Duldung aller christlichen Kirchen entwickelte.

Der mit den Brandenburgern occupirende Pfalzgraf Philipp Ludwig von Neuburg hatte 1609 denselben Revers, wie der Brandenburger, ertheilt; aber er fiel von dem neuen Principe bald wieder ab. Er, der früher ein eifriger confessioneller Lutheraner gewesen, er wurde nachher katholisch, ein Schützer der Jesuiten, ein Vorkämpfer der jesuitischen Propaganda. Und mit allen Mitteln suchten seit 1614 die Pfalzgrafen in ihren niederrheinischen Besitzungen, in Jülich und Berg, den Katholicismus zur Alleinherrschaft zu bringen; sie traten von dem Standpunkte des Reverses von 1609 auf den Boden der alten Praxis wieder zurück. Nicht so Brandenburg. Als sich damals das Gerücht verbreitete, auch Brandenburg werde handeln wie der Pfalzgraf, da trat diesem Gerüchte der Kurfürst sofort entgegen: „er würde Jeden bei seiner Religion lassen und gegen Bedrückung schützen, sintemalen die Herrschaft über die Gewissen Gott allein sich vorbehalten."

Aus dem Reverse von 1609 entwickelte sich der eigenthümliche Charakter der Hohenzollern'schen Politik. Wie 1609 die landesherrliche Duldung der katholischen Kirche am Niederrhein zugesprochen war, so erhob sich 1614, wie wir schon sahen, das Friedensgebot des Kurfürsten gegenüber den beiden protestantischen Kirchen. Damit waren die beiden Grundsteine für die Zukunft gelegt. Johann Sigismund, der für seine Person eifrig reformirt gesinnte, war der Ahnherr dieser Politik. Er, der um seines eigenen Seelenheiles willen vom Lutherthum zur reformirten Confession übergetreten war, er wurde der Be-

gründer der eigenthümlichen brandenburgisch-preußischen Toleranz-Politik gegenüber allen christlichen Kirchen.

Freilich war es ihm nicht vergönnt, seine Idee mit kräftiger Hand durchzuführen; er verbrachte seine Tage unter Streit und Hader der Parteien. In Brandenburg wüthete der heftigste Zank der Confessionen; und in Kleve war die kurfürstliche Macht ohnmächtig und erduldete von den beiden um den Besitz der Niederlande streitenden Parteien, der spanisch-katholischen und der niederländisch-protestantischen, Uebergriffe, als ob in Kleve kein eigener Fürst existirte. Nichtsdestoweniger senkte Johann Sigismund seine Idee als ein Samenkorn in den Boden des werdenden preußischen Staates. Seinem Enkel war es vorbehalten, den Keim zu praktischer Verwirklichung zu entfalten.

Was das Herzogthum Preußen angeht, so war dort die protestantische Reformation mit großer Schnelligkeit seit 1523 durchgedrungen. Nach der Sekularisation des Ordensstaates hatte Herzog Albrecht 1525 eine Kirchenordnung erlassen, ganz im Sinne Luthers. Eine Abweichung von der Lutherischen Landeskirche wurde hiernach gesetzlich gar nicht geduldet. Der Lehnsherr des Herzogthums Preußen war bekanntlich der katholische König von Polen. Dennoch aber war die Lutherische Landeskirche in Preußen unter polnischen Schutz gestellt. Als es sich später darum handelte, ob die Brandenburger Fürsten das Erbe ihrer preußischen Vettern antreten sollten, forderte der König von Polen von denselben die Freigebung der katholischen Religion. Der brandenburgische Kurfürst war mit seinen preußischen Ständen, die dem Lutherthum anhingen, in heftigen Conflikt gerathen. Wegen seiner reformirten Sympathien war Johann Sigismund in Preußen ganz besonders verhaßt.

In dieser Lage kam es ihm darauf an, einen Rückhalt an der Krone Polen zu gewinnen. Und deßhalb mußte er 1611 dem Könige von Polen die verlangte Zusage ertheilen, daß er, der neue Herzog von Preußen, die katholische Kirche in diesem Herzogthume Preußen zulassen würde, daß er Katholiken und Protestanten gleichmäßig in den Aemtern der Landesverwaltung anstellen, daß er auch den Katholiken Patronatsrechte gewähren wollte. Er selbst mußte in Königsberg eine katholische Kirche auf landesherrliche Kosten erbauen. Damit war für die katholische Kirche in dem Herzogthum Preußen gleichsam ein Rechtsboden gewonnen.

Der so eifrig reformirt gesinnte Kurfürst Johann Sigismund hatte diese Conzession machen müssen. Wer sich die Einzelheiten dieser preußischen Geschichten vorführt, sieht auf den ersten Blick, daß zu solchen Conzessionen den Kurfürsten vor Allem die Opposition der Lutherischen Stände in Preußen gezwungen. So hitzig tobte hier der Streit zwischen Lutheranern und Reformirten, daß man dem reformirten Kurfürsten das Recht bestritt, für seine Person und seinen Hof reformirten Gottesdienst halten zu lassen. In diesen Händeln faßten die polnischen Agitationen aufs neue Fuß. Es kam vor, daß die Commissare des Königs von Polen verkündigten, der Calvinismus müsse von Preußen ausgeschlossen bleiben; öffentliche Anerkennung gebühre allein der katholischen und der Lutherischen Kirche. Schwere Arbeit war erfordert, um im Herzogthum Preußen dem reformirten Bekenntniß des Landesherrn nur Duldung zu erwirken, d. h. zu erzwingen. Erst allmälig, erst nach vielen Versuchen ist es dem Großen Kurfürsten gelungen, den Anspruch des Landesherrn durchzusetzen.

Daran darf ich nur flüchtig erinnern, daß während des dreißigjährigen Religionskrieges, in der Zeit, als die katholischen Mächte auf die Ausrottung des Protestantismus ausgingen, daß selbst in dieser Zeit der Kurfürst von Brandenburg alle jene in Preußen und in Kleve ertheilten Zusagen gehalten hat. Kurfürst Georg Wilhelm lebte in den kirchlichen Traditionen seines Vaters weiter. Er setzte die Toleranz-Politik fort. Sein vornehmster Minister, Schwarzenberg, war ein Katholik. Und in Kleve sowohl als in Preußen wurde den Katholiken die ihnen verheißene Duldung bewahrt.

Es gehört nicht hierhin, über die Staatsgründung des Großen Kurfürsten zu handeln; es ist hier nicht die Stelle, zu zeigen, wie er aus den ihm überlieferten Elementen den Brandenburgisch-Preußischen Staat aufgebaut hat. Von allen politischen Maßregeln sehen wir hier also ab. In der Kirchenpolitik setzte Friedrich Wilhelm fort, was der Großvater Johann Sigismund begonnen.

Es ist ein Verdienst des Großen Kurfürsten, daß in dem westfälischen Frieden, 1648, die volle principielle Gleichberechtigung für die katholische und die Lutherische und die reformirte Kirche aufgestellt wurde. Schon der Augsburger Religionsfriede hatte die Kirche der Augsburger Confession und die alte Kirche für gleichberechtigt erklärt. Der Große Kurfürst setzte es durch, daß zu den Bekennern der Augsburger Confession die Reformirten hinzugerechnet wurden. Der westfälische Friede ordnete an, daß jeder Landesherr das sogenannte jus reformandi besitze, d. h. er sprach dem Landesherrn die Kirchenhoheit zu. Was den Besitz der Kirchen, die Dotation der geistlichen Institute und dergleichen anging, so sollte Alles so Geltung

haben, wie es am 1. Januar 1624 gewesen war. Der westfälische Friede erkannte aber auch allen denjenigen, die von der Religion des Landesherrn abwichen, Duldung zu. Sie empfingen den Anspruch auf Hausandacht, ja auch auf öffentlichen Gottesdienst. Nur da, wo sie den öffentlichen Frieden stören würden, sollte der Landesherr berechtigt sein, sie auszuweisen. Dem Großen Kurfürsten war allerdings dieses Ausweisungsrecht nicht ganz genehm gewesen; überall hatte er seinerseits volle gleichmäßige Anerkennung der drei christlichen Kirchen durchzubringen gewünscht.

Es ist klar, durch den westfälischen Frieden wurde den protestantischen Landesfürsten die Kirchenhoheit oder die bischöfliche Stellung über ihre protestantischen Unterthanen zugesprochen, da die bischöfliche Jurisdiction der alten Kirche ihnen gegenüber ja suspendirt war. Ueber die katholischen Unterthanen war die Jurisdiction der katholischen Bischöfe nur in so weit erhalten, als sie 1624 noch vorhanden gewesen. Sonst war auch dem protestantischen Landesherrn die Kirchenhoheit über seine katholischen Unterthanen implicite durch den Frieden gegeben. Im Großen und Ganzen gewährte also der westfälische Frieden unserem Staate den Rahmen, in welchem er seine eigenthümliche Kirchenpolitik weiter zu entwickeln im Stande blieb.

Für seine Person war der Große Kurfürst ein reformirter Protestant, herzlich fromm und positiv kirchlich in seiner Gesinnung. Mit Allem, was protestantisch in der Welt war, fühlte er das lebhafteste Mitgefühl. Mit persönlichster Ueberzeugung hing er an seinem reformirten Glauben; so lehnte er zweimal die Kandidatur um die polnische Krone ab, weil er als König von Polen hätte katholisch werden müssen. Und wo

es anging, stellte er mit Vorliebe Reformirte zu Beamten an; in ihnen sah er einen wesentlichen Hebel seiner Politik. Ceteris paribus zog er die Reformirten auch den Lutheranern vor. Jedoch lag es seinem Sinne fern, irgend welchen Zwang oder Druck auszuüben. Er verweigerte nicht der Lutherischen Landeskirche in seinen Staaten die öffentliche Anerkennung; den Ständen erneuerte er mehrfach die alten Reverse. In die inneren Angelegenheiten des kirchlichen Lebens griff er nicht ein. So sehr es auch seiner persönlichen Richtung entsprochen hätte, die Union von Lutheranern und Reformirten durchzusetzen, so mußte er doch sich begnügen, einer jeden Kirche ihre Verfassung zu lassen; nur verlangte er, daß diese Kirchen Frieden unter einander hielten. Ja, er zwang die Geistlichkeit beider Confessionen zum Frieden. Darüber hatte er mit den Lutherischen Theologen und ihrem Eifer viel zu kämpfen. Bekannt ist das Wort der Lutherischen Geistlichkeit: „Wir verdammen Katholiken und Kalvinisten: wer nicht Lutherisch, der ist verflucht.“ Der Kurfürst suchte solchem engherzigen Fanatismus mit seinem Gesetze entgegenzuwirken. Wenn er die Geistlichen nur auf die Augsburger Confession zu verpflichten verlangte, so wollte er darin gerade die Einheit der protestantischen Kirchen anerkannt sehen. Ferner wurde von jedem Geistlichen bei seiner Anstellung ein Revers verlangt, daß er sich der Polemik gegen die Reformirten enthalten würde. Dies rief unter den Lutheranern große Aufregung hervor; mehrfach mußte das Gebot eingeschärft werden. Die „Gewissensbedrängnisse“ der Theologen schufen dem Kurfürsten vielfachen Aerger. Sogar der mild denkende Paul Gerhard verweigerte den Revers und ging schließlich lieber aus Berlin weg.

Der überlieferte Inhalt des kirchlichen Dogma, die vorgefundene Einrichtung der kirchlichen Verfassung, die hergebrachte Thätigkeit und Wirksamkeit der Geistlichen, alles dies blieb von der Thätigkeit der kurfürstlichen Regierung unberührt, alles stand unter dem Schutze des Kurfürsten. Er, als Landesherr, legte vornehmlich Nachdruck darauf, daß er den confessionellen Zank nicht dulden wollte, daß er die protestantischen Kirchen dahin bringen wollte, friedlich neben einander zu leben. Parität der beiden protestantischen Kirchen, und landesherrliche Hoheit über den beiden: in diese Worte läßt sich das Programm der kurfürstlichen Kirchenpolitik gegenüber den Protestanten zusammenfassen.

Und gegenüber der katholischen Kirche war die Losung des Kurfürsten: Anerkennung ihrer bisherigen Existenz und Schutz des überkommenen Rechtszustandes. Zwar duldete Friedrich Wilhelm in Brandenburg und in Pommern den Katholicismus nicht, aber in Preußen und in Kleve-Mark ließ er ihn gewähren. Auch in den neu annectirten Bisthümern Magdeburg und Halberstadt verlieh er den Katholiken rechtlichen Schutz. Nirgendwo tastete er in jenen Gebieten die Rechtskraft der vorgefundenen Einrichtungen an. Was an katholischen Einrichtungen vorhanden war, erfreute sich seines Schutzes. Er selbst formulirte in dem Testaments-Entwurfe von 1664 seine Maxime so: „Daß in denen Orten, wo die katholische Religion vermöge instrumentum pacis und anderer aufgerichteter Pakten üblich und im Schwange, dawider nichts Neuerliches oder Gewaltsames vorgenommen, sondern derselben zugethane Geistliche bei ihren Kirchen geschützet werden sollen."

In Kleve galt es ihm, die 1609 begonnene Praxis fortzusetzen. Schon bald nach der Occupation waren dort die kirchlichen Verhältnisse sowohl auf protestantischer als katholischer Seite neu organisirt worden. Den Protestanten, insbesondere den Lutheranern, war auch dort wiederholt die confessionelle Polemik verboten worden. Den Katholiken ward sofort erklärt, daß der neue Landesherr auch ihnen als Haupt vorgesetzt wäre: Gehorsam für den Landesherrn hatte man hier von dem katholischen Klerus gefordert. Friedrich Wilhelm war geradezu der Ansicht, gegenüber der katholischen Kirche in Kleve in die alten Rechte der Herzöge von Kleve eingetreten zu sein. Er nahm die landesherrliche Aufsicht und Controle für sich in Anspruch, wie er landesherrlichen Schutz und Fürsorge in alter Weise derselben Kirche zusicherte. Er versprach den katholischen Cultus zu beschützen, alle Störungen desselben zu bestrafen; die Processionen sollten dort, wo sie herkömmlich waren, zulässig bleiben. Die katholische Kirche aber hatte die vom Landesherrn angeordneten Kirchenfeste, Buß- und Bettage auch ihrerseits zu feiern. Ein Edikt des Kurfürsten vom 7. September 1661 gebot der katholischen Geistlichkeit, daß sie ihn als ihren Oberherrn in ihren Angelegenheiten zu betrachten hätte. Alle Eingriffe auswärtiger katholischer Bischöfe wehrte er ab. Die geistliche Gerichtsbarkeit delegirte er zur Ausübung an katholische Kleriker. Den kirchlichen Visitationen der Geistlichen pflegte er seine Beamte zuzugesellen. Gegen den Spruch der geistlichen Oberen stand der Recurs an den Kurfürsten offen. Gemeinsam mit dem rivalisirenden Nachbarn, dem Pfalzgrafen, der ja Jülich und Berg besaß, richtete er durch den Vertrag von 1672 geistliche Commissionen ein, welche über die Erhal-

tung des kirchlichen Zustandes in den beiden Ländern gegenseitig wachen sollten.

Der Kurfürst ließ es geschehen, daß alle anzustellenden Geistlichen von ihren geistlichen Oberen sich die kirchliche Institution und Investitur verschafften; eine Bescheinigung hierüber hatten sie zugleich mit der Anzeige der Ernennung bei der kurfürstlichen Regierung zu präsentiren. Da es aber im Inlande keinen katholischen Bischof gab, der Priester weihen, confirmiren und dergleichen Handlungen vornehmen konnte, so gestattete der Kurfürst, daß von auswärtigen geistlichen Oberen derartige Spiritualia besorgt würden. Und faktisch setzte es der Kurfürst durch, daß der katholische Klerus in Kleve und Mark ihm die alten Gerechtsame des Landesherrn zugestand, ohne an der protestantischen Confession des Kurfürsten Anstoß zu nehmen. Volle Anerkennung und Zustimmung auch von katholischer Seite wurde dieser kurfürstlichen Praxis zu Theil.

Zur vollen Würdigung des Verhältnisses kommt noch ein Anderes in Betracht. Zum Schutze seiner eigenen Glaubensgenossen glaubte Friedrich Wilhelm sich berufen und verpflichtet. Und nach der Anschauungsweise damaliger Zeit übte er Repressalien aus, wenn anderwärts Protestanten gedrückt wurden. Als der Pfalzgraf 1663 aus Düsseldorf Protestanten verjagte, vertrieb der Kurfürst aus Kleve die Kapuziner. „Ein von mir wider meinen Willen zur Hand genommenes Gegenmittel", so bezeichnete er selbst diesen Schritt. Aber mochte es seinem Sinne widerstreben, in der Praxis war es ein wirksames Mittel und kam als solches wiederholt zur Anwendung. Bekannt ist, daß Friedrich Wilhelm die 1685 aus Frankreich durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes vertriebenen

Hugenotten einlud, in seinen Staaten Wohnung zu nehmen. In kühnem Fluge erhob damals sein politischer Gedanke sich zur universalen Vertretung des Protestantismus.

Wenn man die Bedeutung der geschilderten Verhältnisse des preußischen Staates abwägen will, dann muß man die preußischen mit den außerpreußischen Zuständen der damaligen Zeit vergleichen. Damals war ausschließlich die katholische Kirche als die herrschende anerkannt in Spanien, in Italien, in Frankreich, in Oesterreich, in Polen. Ausschließlich protestantische Staaten waren Dänemark und Schweden. In dem letzteren stand auf Uebertritt zum Katholicismus Todesstrafe. In Holland war gesetzlich der Katholicismus verboten, doch wurde er hier meistentheils faktisch geduldet. In England war damals, 1673, durch die sogenannte Testakte der protestantische Charakter dem Staate gesichert. Der Vater des kosmopolitischen Liberalismus in Philosophie und in Politik, Locke, schrieb 1685 ein Pamphlet zu Gunsten religiöser Toleranz; aber er schloß von dem Genusse dieser Toleranz grundsätzlich die Bekenner der papistischen Religion aus. Selbst Spinoza und Bayle hielten an der Nothwendigkeit einer Schranke der Toleranz fest.

Wie grell sticht alles dieses ab von der Praxis unseres Kurfürsten! Einzig und allein Brandenburg-Preußen übte damals sowohl faktisch als rechtlich Toleranz, d. h. unter der höchsten Aufsicht des Staates existirten hier nebeneinander Lutherische und reformirte und katholische Kirche und Cultus.

Ich halte es für ein glänzendes Ehrendenkmal einer Politik, wenn sie in Uebereinstimmung steht mit der aufgeklärtesten Staatslehre ihrer Zeit. Wenn schon mehrfach auf

die Uebereinstimmung zwischen der politischen Praxis des Großen Kurfürsten und der politischen Lehre des großen Pufendorf hingewiesen worden ist, so darf einem solchen Hinweise die Bemerkung hinzugesetzt werden, daß jene Uebereinstimmung sich auch auf die Kirchenpolitik erstreckte.

Auf dem Wege des Großen Kurfürsten gingen seine Nachfolger weiter. Den drei christlichen Kirchen blieb die rechtliche Existenz erhalten; der Kurfürst (oder der König) übte über alle die staatliche Aufsicht und bemühte sich, die Bekenner derselben zu gegenseitiger Duldung zu erziehen. König Friedrich I. war, wie sein Vater, persönlich kirchlich gesinnt nach reformirter Weise. Auch sein Wunsch ging auf die Union der beiden protestantischen Kirchen; auch er hat in vielen einzelnen Fällen die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche faktisch anerkannt. So gestattete er wiederholt, daß Katholiken bei ihren Geistlichen für verbotene Ehen Dispense nachsuchten. Einmal war, um den Anfeindungen der katholischen Mächte zu begegnen, über die Einführung einer Testakte verhandelt worden. Aber die Erörterung war ohne Ergebniß geblieben.

Bei den Schritten, die jener Fürst für die Erlangung der Königskrone gethan, hatten einzelne Jesuiten ihm geholfen: Vota und Wolff. Dabei war auch die utopistische Idee einer Wiedervereinigung von Protestanten und Katholiken auf dem Wege philosophischer Experimente angeregt. Die sogenannte philosophische Königin Sophie Charlotte und ihr philosophischer Famulus Leibnitz coquettirten bisweilen mit derartigen Einfällen. Wichtiger war, daß Oesterreich die Forderung erhoben hatte, im Krontraktate katholischen Gottesdienst für Berlin zu erwirken. Friedrich hatte diese Concession abgelehnt. Weder

erfolgte ein Vergleich der Religionen, noch ein Uebertritt des preußischen Königs zur katholischen Kirche, von dem man eine Zeit lang gefabelt. Deßhalb fühlte Papst Clemens XI. sich veranlaßt, seinen Protest gegen die preußische Königskrone einzulegen. Aber die Bulle des Papstes brachte in der Haltung der preußischen Regierung keine Aenderung hervor; die preußische Praxis blieb unbeirrt dieselbe.

Auch jene Methode religiöser Repressalien, auf die ich eben hindeutete, wurde nach der Sitte der Zeit noch beibehalten. Vorübergehend tauchte in dieser Regierung die Idee auf, es würde zweckmäßig sein, in Preußen einen Bevollmächtigten des Papstes zu haben, gleichsam ein geistiges Haupt für die Katholiken in Preußen, welches die bischöfliche Thätigkeit bei der Weihe katholischer Priester ersetzen könnte und jenen bisherigen Nothbehelf überflüssig machen würde, daß man an außerpreußische Bischöfe sich gewendet. Aehnliche Anläufe, einen katholischen vicarius in spiritualibus zu schaffen, wurden auch in späterer Zeit noch mehrmals gemacht. Die Vortheile einer solchen Einrichtung wurden keineswegs unterschätzt, jedoch schienen schließlich immer die Nachtheile überwiegend zu sein.

König Friedrich Wilhelm I. läßt sich geradezu als die Verkörperung der preußischen Staatsidee ansehen. Er war ein streng kirchlicher Mann, wie seine Vorgänger. Aber er hatte den specifisch reformirten Charakter seiner Vorfahren in etwas abgestreift. So betonte er, daß bei der Auswahl der Beamten schlechterdings zwischen Reformirten und Lutheranern kein Unterschied gemacht werden dürfte. Von der dogmatischen Differenz der beiden protestantischen Kirchen besaß er einen sehr geringen Begriff. Er meinte: „Der Unterschied rührt nur her von die

Prediger-Zänkereien." An manchen Stellen waren Simultan-Kirchen erbaut, d. h. solche, in denen reformirter und lutherischer Gottesdienst gehalten wurde. Als 1726 ein Pastor dagegen remonstrirte, empfing er die Antwort des Königs: „Euere Einwendungen sind nur Narrenspossen. Ich halte beiderlei Religionen einerlei zu sein; ich finde keinen Unterschied. Der Unterschied ist wahrlich ein Pfaffengezänk. Denn äußerlich ist ein großer Unterschied. Wenn man es examinirt, so ist es derselbige Glaube in allen Stücken, sowohl der Gnadenwahl als heiligen Abendmahl. Nur auf die Kanzel da machen sie eine Sauce, eine saurer als die andere." In so drastischen Worten bekannte sich Friedrich Wilhelm zu dem alten Programm der evangelischen Union, das sein Ahnherr einst aufgestellt hatte.

Es ist nicht zu leugnen, daß Friedrich Wilhelm bei den protestantischen Kirchen in Dinge eingegriffen, die als innere Angelegenheiten der Kirche anzusehen sind. 1719 verbot er, über die Gnadenwahl zu predigen; 1714 verordnete er, daß die Predigt nur eine Stunde dauern dürfe. Ueber die Kirchenbußen ergingen mehrfach königliche Edikte, so 1716 und 1718. Friedrich Wilhelm hielt es überhaupt für eine Aufgabe seines königlichen Amtes, dafür zu sorgen, daß seine Unterthanen die richtige Religion hätten; er war um das Seelenheil seiner Unterthanen persönlich bekümmert. Die theologischen Bücher unterwarf er strenger Censur. Atheistische Schriften wurden verboten; auf die Einfuhr solcher Bücher war Karrenstrafe gesetzt. Der König hielt es für seine Pflicht, seinem Lande gute Theologen zu schaffen. Das Examen-Reglement von 1715 verschärfte er mehrmals.

Friedrich Wilhelm I. faßte das landesherrliche Kirchenregiment in dem Sinne auf, daß er nicht allein für die äußere Ordnung des kirchlichen Lebens, sondern auch für die innere Qualität desselben verantwortlich wäre. Da er es für absolut nothwendig erachtete, daß jeder Mensch eine Religion habe, daß jeder Mensch einer von den drei geduldeten Kirchen angehöre, so schien ihm zu den Pflichten des königlichen Amtes auch die Sorge zu gehören, daß ein jeder den Anforderungen seiner Religion und Kirche entsprechend seinen Lebenswandel einrichte.

Offenbar hatte Friedrich Wilhelm von der katholischen Religion eine sehr ungünstige Ansicht; er zählte sie zu den giftigen Sekten. Besonders heftig äußerte sein Widerwille sich gegen die Jesuiten; er nannte sie „Teufel, die zu vielem Bösen capabel". Er sprach den Satz aus: „Jesuwider sind nicht zu dulden in preußischen Ländern, unter was Prätext sie sich auch einnisten wollen." Gleichzeitig aber war dieser König ebenso entschlossen, das Landesrecht zu bewahren, die katholische Kirche also in ihren bisher genossenen Rechten zu schützen. Irgend welche Schmälerung ihrer Rechte fiel ihm nicht ein. Bei seinen katholischen Soldaten ließ er katholische Militärgeistliche fungiren. Da er im außerpreußischen Deutschland Soldaten werben ließ, waren ihm taugliche katholische Kerle zu Soldaten ganz willkommen. Für dieselben ließ er katholische Bethäuser bauen in Potsdam, Spandau, Frankfurt, Stettin. Weil in Berlin schon eine Anzahl von Katholiken Wohnung genommen, so erlaubte er 1720 auch in seiner Residenzstadt katholischen Gottesdienst, allerdings nur in privater Form, zu halten.

In seiner Regierung wuchs das katholische Territorium.

1714 wurde Geldern annectirt. Die katholische Kirche wurde auch dort anerkannt; doch wurde unter preußischer Herrschaft in Geldern jetzt auch der Protestantismus geduldet, der bisher dort nicht zugelassen worden war. Territorial fand also das exercitium religionis der Katholiken noch weitere Ausdehnung; rechtlich blieben die alten Principien in Kraft.

Repressalien übte auch Friedrich Wilhelm in mehreren Fällen. Bekannt ist, wie er für die Salzburger Protestanten eingetreten und eine große Anzahl derselben in Ostpreußen als Colonisten angesiedelt. Wenn man ein statistisches Bild der Zustände sich vorstellen will, so ergibt sich, daß etwa 100,000 Katholiken auf 2,400,000 Protestanten kamen.

Wir sahen, kirchlich gesinnte Protestanten waren die preußischen Fürsten, aber sie hatten die confessionellen Schranken durch ihre staatliche Praxis durchbrochen. Sie hatten Toleranz der drei christlichen Kirchen zu ihrem Grundsatze gemacht; sie unterwarfen gleichmäßig die drei christlichen Kirchen ihrer staatlichen Aufsicht und staatlichen Hoheit; sie schützten eine jede Kirchengesellschaft bei ihrem Rechte. Die Staatsregierung gewährte Bewegungsfreiheit und Entwickelung einer jeden Kirche nach ihren eigenen Grundsätzen.

Vielleicht habe ich durch diese Charakteristik eine Einwendung hervorgerufen, wenn ich von dem persönlichen protestantischen Sinne dieser Fürsten gesprochen und gleichzeitig von ihnen Toleranz behauptet habe. Enthalten die beiden Sätze einen Widerspruch? Es ist charakteristisch für unsere Hohenzollern, daß sie die beiden geistigen Dispositionen in sich verbunden haben. Das eigene lebendige persönliche Bekenntniß zu einer Kirchengemeinschaft schließt keineswegs Milde und

Toleranz gegen anders Denkende aus. Die Festigkeit der eigenen Ueberzeugung verträgt sich sehr wohl mit einer weitherzigen Duldung abweichender Meinungen. Echte und wahre Toleranz erwächst nur aus einem in sich geschlossenen Sinne.

Einen neuen und großen principiellen Fortschritt in der preußischen Kirchenpolitik führte der Thronwechsel des Jahres 1740 mit sich.

Völlig verschieden von der Haltung seiner Vorgänger und Ahnherren war Friedrichs II. persönliche Stellung zur christlichen Kirche und zum Christenthum überhaupt. Friedrich hatte schon als Kronprinz die Lehren und Tendenzen der Aufklärungsphilosophie in sich aufgenommen. Der Deïsmus oder Rationalismus der englischen und französischen Philosophie hatte sich den Geist des preußischen Kronprinzen erobert.

Es ist hier nicht der Ort, die Entstehung und Bedeutung jener geistigen Strömung zu erörtern. Sie hatte die Befreiung des menschlichen Geistes aus den Schranken der Zustände, die sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet, auf ihre Fahne geschrieben. Ausgegangen von der Bestreitung der protestantischen Orthodoxie, hatte sie eine natürliche oder philosophische Religion im Gegensatze zur geoffenbarten Religion aufgestellt; sie hatte die direkte Erleuchtung des menschlichen Geistes durch die Lehre der Vernunft im Gegensatz zur Lehre der Priester angenommen; sie hatte die Lehre der Priester als Betrug und Erfindung und Lüge der Priester charakterisirt und bekämpft. Man hatte zugegeben, daß in den positiven Lehren der christlichen Kirche ein Kern philosophischer Vernunftwahrheiten vorhanden wäre, gleichsam unter der Hülle der kirchlichen Dogmen verborgen und versteckt. Indem man allein auf diesen philosophischen Kern

Nachdruck legte, gab man die Dogmen der Kirche als gleichgültig preis. Die Stimmung der Aufklärer war gegen die concrete Erscheinung der Kirchen nicht nur gleichgültig, sondern auch meistens feindlich. Ihnen galt die Lehre der Kirche als eine Verschlechterung der Vernunftlehre. Man wollte sich die Dogmatik der Kirchen nur aus der Herrschsucht und dem Betruge der Priester erklären. Man wollte nicht glauben, daß ein gebildeter Mensch überhaupt zur Kirchenlehre sich bekennen könnte; und wenn einmal Einer positiven Glauben von sich behauptete, so hielten die Aufklärer ihn für einen Heuchler, der mit seiner Behauptung schlechte Zwecke verfolgte. Mit dieser antikirchlichen Stimmung verband sich an den meisten Stellen die Absicht, jenen philosophischen Wahrheiten Geltung und Anerkennung unter den Menschen zu verschaffen. Ueberhaupt war die Verwirklichung der philosophischen Ideale auf allen Gebieten menschlichen Seins und nach allen Richtungen menschlichen Lebens hin das Programm der Aufklärung.

Von diesen Gesinnungen war der preußische Kronprinz voll gesättigt. Graf Manteuffel und der Cabinetsrath Suhm hatten ihm die Kenntniß der deïstischen Schriften vermittelt. Auch den deutschen Philosophen Wolff verehrte Friedrich, denselben, welchen Friedrich Wilhelm I. 1723 wegen seines Atheismus aus Preußen verbannt hatte. (Freilich hätte er gerne nachher ihn nach Preußen zurückgeholt). Besonders eifrige Studien stellte Friedrich in der französischen Litteratur an; mit Voltaire verband ihn persönliche Bekanntschaft und lebendiger Briefwechsel.

Friedrichs politische Maximen traten zuerst 1739 in dem Anti-Macchiavell zu Tage. Macchiavells Büchlein vom Fürsten war bekanntlich eine politische Gelegenheitsschrift, in welcher

Machiavell die Mittel erörtert hatte, durch die ein italienischer Staat des Hauses Medicis gegründet werden sollte. Machiavell hatte für diesen Zweck die Anwendung aller Mittel empfohlen; er hatte weder vor List, noch Betrug, weder vor Heuchelei, noch vor Gewalt zurückgeschreckt. Das Recept, das Machiavelli als Heilmittel für einen concreten Fall sich erdacht, war von den Politikern des sechzehnten Jahrhunderts sehr bald als ein politisches Universalmittel aufgefaßt und wiederholt als solches bekämpft worden. Von einem System des Machiavellismus redeten die politischen Schriftsteller, welche in seinem Buche ein Musterbild für jeden Fürsten erblicken wollten. Friedrich bemühte sich um die Bekämpfung dieser Aufstellungen. Wenn Machiavelli den fürstlichen Beruf überhaupt in seinem Buche geschildert, so meinte Friedrich, er habe allen Fürsten eine Beleidigung zugefügt. Dem Machiavellismus stellte Friedrich sofort seine Theorie entgegen, deren oberster Satz dahin ging, daß der Fürst ein Diener des Staates, daß die Krone ein Amt sei. Aus allen von Friedrich angestellten Erörterungen interessirt uns hier vornehmlich eine. Wenn der Fürst, sagte Friedrich, ein Ungläubiger (incrédule) sei, so sollte er nicht, wie Machiavelli empfohlen, eine Religion heucheln; er sollte vielmehr als sittlicher Mensch für das Wohl des Volkes sorgen und arbeiten, und dann werde das Volk auch mit einem unkirchlichen Fürsten zufrieden sein können; am Glauben des Volkes allerdings dürfe der Fürst niemals rütteln, aber er solle die Geistlichen in seinem Lande tolerant machen. Ich denke, ein heutiger Leser fühlt bei der Lectüre dieser Stelle das Interesse heraus, das der fürstliche Autor an der Klarstellung gerade dieses Punktes gehabt.

Friedrich legte seine politischen Maximen ausführlicher nieder in der Schrift: sur les formes du gouvernement 1777. Diese Schrift bringt über das Verhältniß der Politik zur Religion die folgende Gedankenreihe. „In wenigen Ländern, so erörtert Friedrich, gibt es Einheit der Religion; meistens stehen viele Sekten neben einander. Da muß sich die Frage erheben: ist es nöthig, daß alle Menschen dasselbe glauben und denken, oder darf man einem Jeden überlassen, nach seiner Art zu denken? Manche Politiker werden antworten, alle Welt müsse denselben Glauben haben, und die Theologen werden hinzusetzen: wer nicht denkt wie ich, der ist verdammt, und mein König kann nicht ein König über Verdammte sein. Man muß sie also in dieser Welt schon vernichten, damit sie in der anderen Welt selig werden können." So beißend war Friedrichs Spott. Friedrich behauptete im Gegensatze zu jenen Annahmen: es sei unmöglich, die Menschen zur Uebereinstimmung des Glaubens zu zwingen. „Ich kann die Menschen zwingen, dasselbe Formular zu bekennen, aber nicht dasselbe auch zu glauben." Und daraus zieht Friedrich den Schluß, daß der Fürst kein Recht habe, sich in den Glauben seiner Unterthanen einzumischen.

Das waren Friedrichs Grundsätze für die Behandlung der kirchlichen Dinge. Es waren Ideen, die auf dem Boden seiner persönlichen Indifferenz, seiner philosophischen Neutralität erwachsen waren, aber Ideen, die keineswegs eine Verleugnung oder einen Bruch mit der Geschichte des preußischen Staates bedeuteten, die vielmehr eine Weiterentwicklelung der Tradition seiner Vorfahren anzubahnen im Stande waren.

Allgemein bekannt ist Friedrichs erste Entscheidung in kirchlichen Dingen, die er schon bald nach der Thronbesteigung

getroffen. Am 31. Mai 1740 war sein Vater gestorben. Schon in der ersten Woche seiner Regierung hatte Friedrich Anlaß, seine neue Art zu zeigen. Wenn er im Großen und Ganzen die Verfassung und Verwaltung seines Vaters für den Staat beibehalten, so übte doch seine philosophische Richtung in einzelnen Punkten sofort einigen Einfluß aus. Schon am 3. Juni beseitigte er die Tortur; es galt, das Gerichtsverfahren humaner zu gestalten. Dann hatte das geistliche Departement berichtet, daß die für die Soldatenkinder eingerichteten katholischen Schulen vielfach Proselytenmacherei trieben. Das Departement fragte an, ob diese Schulen zu erhalten wären. Friedrichs Entscheidung enthielt die berühmten Worte: „Die Religionen müssen alle tolerirt werden, und muß der Fiskal nur das Auge darauf haben, daß keine der anderen Abbruch thue. Denn hier muß ein Jeder nach seiner Façon selig werden."

Bald nachher zog Friedrich praktische Consequenzen aus solchem Grundsatze. Während sein Vater in einzelnen Dingen die Ceremonien der Lutherischen Kirche zwangsweise geändert hatte, gestattete Friedrich volle Freiheit den Lutheranern, ihre vormals üblichen Ceremonien wieder einzuführen. Er hob die Nothwendigkeit eines Dispenses für verbotene Ehen auf. Er erleichterte die Eheschließung; es sollten verboten bleiben nur die Ehen innerhalb der schon in der Bibel verbotenen Verwandtschaftsgrade.

Wir fragen, welche Bedeutung hatte das von Friedrich ausgesprochene und ausgeübte Princip? Dasselbe besagte zweierlei: einmal, daß jedes Individuum nach seiner Façon selig werden könnte, daß der Landesherr sich um die Religion seiner Leute nicht mehr kümmern wollte, und ferner, daß der

Staat nur darauf Acht haben würde, daß keine Kirche den anderen Kirchen Abbruch thue. In Friedrichs Gedanken blieb die staatliche Aufsicht über die Kirchen in vollem Umfange bestehen.

Das war schon die preußische Tradition, das hatte Friedrich schon als Thatsache in der preußischen Praxis vorgefunden, daß der preußische König nicht mit einer Staatskirche sich identificirte, daß der preußische König vielmehr die drei christlichen Kirchen neben einander in seinem Staate gewähren ließ, daß das Bürgerrecht in Preußen nicht mehr an eine Confession gebunden war; und, wenn staatlicher Zwang gegen die Kirchen angewendet worden, so war dieser Zwang immer nur in der Richtung erfolgt, daß die Kirchen zur gegenseitigen Toleranz genöthigt, daß eine Annäherung und Vereinigung unter den beiden protestantischen Confessionen angestrebt wurde. Die letztere Aufgabe fiel bei Friedrich weg. Wenn die früheren preußischen Könige, wie ich berichtet, persönlich ein lebhaftes kirchliches Interesse gehabt und die Union der protestantischen Kirchen angestrebt hatten, so hatte Friedrich II., unkirchlich wie er war, für jene unionistische Tendenz keinen Sinn mehr.

Indem jene früheren preußischen Fürsten die drei christlichen Kirchen neben einander hatten bestehen lassen, war ihnen doch immer die Sorge um das Seelenheil ihrer Unterthanen am Herzen geblieben; dafür hatten sie sich bemüht, daß ein jeder Unterthan einer der vorhandenen Kirchen sich anschließe. Friedrich der Große entsagte in dieser Beziehung der Tradition seiner Vorgänger. Da Friedrich nach seiner individuellen Ueberzeugung selbst keiner der drei Kirchen angehörte, da er selbst sich indifferent und neutral, kritisch und spöttisch allen dreien gegenüber verhielt, so empfand er auch keine Sorge um das

Seelenheil seiner Unterthanen; es war nicht seine Sache mehr, in das religiöse Leben seiner Unterthanen einzugreifen. Ich stehe nicht an, hierin einen Fortschritt der Entwickelung zu sehen.

Staat und Kirche verfolgen nicht identische Ziele. Das Seelenheil der Menschen bildet die Sphäre der Kirche, in welche der Staat sich einzumischen nicht berufen ist. Der Staat soll seine staatlichen Aufgaben, nicht die der Kirche verfolgen. Der Staat soll nur den Raum und die Möglichkeit der kirchlichen Thätigkeit darbieten. Der Staat soll den äußeren Rahmen für das Leben und Wirken der Kirche schaffen; er soll die Thätigkeit der Kirche äußerlich unterstützen und fördern, in das Innere der kirchlichen Zwecke jedes Eingriffs sich enthalten. Der rein staatliche Charakter der preußischen Kirchenpolitik trat erst unter Friedrich dem Großen in voller Schärfe und Klarheit hervor. Ich meine, nur ein hochgebildeter, persönlich unkirchlich gesinnter Fürst konnte der bisherigen Haltung der preußischen Fürsten diese neue Wendung, diese eigenthümliche Ausgestaltung verschaffen. Kirchlich gesinnte Fürsten konnten diesen Weg erst dann verfolgen, nachdem schon die Bahn einmal gezeigt und betreten war.

Die Kirchenpolitik Friedrichs des Großen bietet der historischen Würdigung noch eine zweite Seite. Was bisher über dieselbe ausgeführt ist, könnte leicht einen ganz falschen Eindruck hervorrufen. Denn bisher ist nur eine Seite derselben zur Darstellung gelangt. Schon aus den principiellen Ausführungen Friedrichs hoben wir den Satz aus, daß der Fürst seinem Volke die Religion nicht stören oder nehmen dürfe. In Friedrichs Gedankenkreis bildet dieser Satz ein wesentliches Moment. Die persönliche Indifferenz des Fürsten in kirchlichen Dingen darf nach Friedrichs preiswürdiger Ansicht nicht

dazu dienen, auch das Volk indifferent zu machen oder die Religion des Volkes anzufechten; das eigene skeptische Verhalten zu kirchlichen Dingen und Lehren darf den Staatslenker nicht zur Bekämpfung der Kirchen hinführen. Im Gegentheil, die Erhaltung und der Schutz der bestehenden Kirchen ist die Pflicht des Fürsten. Es ist seine Pflicht als Landesherr, bei der seine persönliche Stellung zum kirchlichen Bekenntniß nichts austrägt.

Es ist ein großer Ruhm Friedrichs, daß er als König trotz seiner persönlichen Gesinnung den Kirchengesellschaften seines Landes gegenüber die Tradition seiner Vorfahren festgehalten und fortgesetzt hat. Als Haupt seines Staates folgte Friedrich durchaus der Kirchenpolitik seiner Ahnen. Wer daher den oft citirten Satz des Königs, daß in seinem Lande ein Jeder nach seiner Façon selig werden müsse, richtig auffassen will, der muß ihn durch die hier ausgeführte historische Beobachtung ergänzen. Ohne diesen Zusatz steht das Urtheil über Friedrichs Behandlung der kirchlichen Dinge in Gefahr, ein halb wahres, d. h. ein unwahres zu bleiben. Es wird sich empfehlen, durch einige Details das Gesagte zu erläutern.

Man pflegt von Friedrich dem Großen viele Anekdoten zu erzählen und viele Aeußerungen zu citiren, die seinen Spott über Geistliche ausdrückten. Er liebte es überhaupt, sich in scharfen, kaustischen Worten zu ergehen. Man wird nicht jedes derartige Wort des Königs rechtfertigen oder vertheidigen wollen. Spott und Sarkasmus eines höher Gestellten gegen untergeordnete Personen ist und bleibt immer verletzend; besonders bei einem Könige, dem der Verspottete nicht antworten darf, ist eine solche Gewohnheit sehr übel angebracht, und bei einem Könige, der an Geist den übrigen Menschen überlegen, geradezu

unverzeihlich. Doch darf man behaupten: die meisten Ausfälle und bissigen Bemerkungen Friedrichs gegen Geistliches und Geistliche bezogen sich auf bornirte Pfaffen, auf geistliche Engherzigkeit. Geradezu beleidigend wurde Friedrich nur da, wo er auf geistlichen Hochmuth stieß. In vielen Fällen vermochte er es, seine persönliche Ansicht zu unterdrücken und zu verschweigen. Immer aber blieb er der Landesherr, das Haupt des Kirchenregiments in den protestantischen Kirchen des Landes. Trotz seiner persönlichen Unkirchlichkeit übte er die landesherrliche Sorge für die äußeren Verhältnisse der Kirche. Trotz seiner persönlichen Indifferenz bemühte er sich um die Heranbildung tüchtiger und leistungsfähiger Theologen für seine Landeskirche. Er hatte es ganz besonders abgesehen, Leute mit praktischer Frömmigkeit für dieselbe zu erziehen und zu gewinnen; er folgte in dieser Beziehung genau dem Vorgange seines Vaters.

Allerdings wich Friedrich in andrer Beziehung vielfach von dem Vater ab. Wir sahen, wie Friedrich Wilhelm in das innere Leben der Kirche oft eingegriffen, die Ordnung z. B. der öffentlichen Kirchenbuße sich hatte angelegen sein lassen. Diese Verfügungen des Vaters schränkte Friedrich ein oder hob sie geradezu auf. Die Ehescheidung erleichterte er; er folgte auf diesem Gebiete einer sehr laxen Ansicht. Besonders sein Edikt von 1751, das als Scheidungsgrund auch notorische und heftige Abneigung der Gatten gelten ließ, richtete in der Praxis eine große Verwirrung und Verwilderung an, so daß der König selbst sich genöthigt sah, 1782 sein Gesetz zu modificiren. Die Aufsicht über die Geistlichen, die bisher den kirchlichen Behörden, den Consistorien zugestanden, übertrug er 1748 an die

Gerichte. Aber auch diese Anordnung mußte theilweise zurückgenommen werden. Die Consistorien empfingen 1760 ihre früheren Befugnisse theilweise zurück, nur war die Strafe der Absetzung zu verhängen, ihnen nicht mehr gestattet.

Die Schulen beließ Friedrich ganz in dem Wirkungskreise der Geistlichen. Nach dem General-Landschulen-Reglement von 1763 sollte die Unterweisung in der Religion den Mittelpunkt für die Elementarschule bilden. Nach dem Gesetze Friedrich Wilhelms I. hatte eben ein jedes Kind durch die Elementarschule hindurch zu gehen. Nach Friedrichs Auffassung waren Schulen Veranstaltungen des Staates: der Staat hatte also principiell das Schulwesen ganz in seiner Hand. Aber in der Praxis wurde den Geistlichen im Auftrage des Staates der Schulunterricht übertragen oder unterstellt. Die Aufsicht über das Elementar-Schulwesen hatten als Beauftragte, als Organe des Staates die Geistlichen zu führen. Elementarlehrer waren meist die Küster. Es ging überhaupt im achtzehnten Jahrhundert der Stand der Lehrer und der Stand der Geistlichen noch in einander über. Dies gilt ebensowohl von den höheren Schulen, als ganz besonders von den Elementarschulen. Erst in unserem Jahrhundert ist es gelungen, einen besonderen, von der Geistlichkeit getrennten Lehrerstand auch für das niedere Schulwesen zu schaffen.

Will man den Zustand, der aus den eben geschilderten Voraussetzungen sich ergab, nach allen Seiten hin vorurtheilsfrei und sachlich beurtheilen, so muß man einer anderen Thatsache sich bewußt werden. Damals, zur Zeit Friedrichs des Großen, hatte der Geist der Aufklärungsphilosophie und des Deismus die officiellen Kirchen selbst ergriffen. Doktrin und

Personal der Kirchen selbst waren damals vom Rationalismus erfaßt und erfüllt. Die damaligen Theologen selbst waren die philosophischen Aufklärer des Volks; innerhalb der Kirchen wurden damals vornehmlich, und an den meisten Stellen ausschließlich, die Sätze der Vernunftreligion und die auf ihr beruhende Moral gelehrt und gepredigt. Dem Verhalten des preußischen Königs kam also die geistige Strömung in der Kirche und der Theologie der Zeit entgegen. Auf diese Weise ist das rationalistische Geschlecht entstanden, das wir am Ende des vorigen Jahrhunderts allenthalben erblicken.

Freilich kamen mitunter auch lokale Strömungen vor, die nach größerer Orthodoxie hin sich bewegten. Auch sie duldete der König, wo sie freiwillig entsprungen und den lokalen Bedürfnissen und Wünschen einzelner Gemeinden entsprachen. So sehr Friedrich der Orthodoxie der Kirche abgeneigt war, gestattete er dennoch auch ihr die Freiheit der Bewegung und gestattete sich höchstens eine spöttische Randbemerkung zu dem Verfahren der Orthodoxen.

Die Haltung des Königs zu der katholischen Kirche seines Landes ergiebt sich ebenso sehr aus seiner Indifferenz gegen die positiven Formen des kirchlichen Lebens, als aus den Traditionen seines Staates und den Ereignissen seiner eigenen Regierung. Indem er dem Katholicismus in erweiterten Grenzen Duldung gewährte, kehrte er gegen die officielle katholische Kirche und ihre Organe bestimmt und fest und nachdrücklich den Landesherrn heraus. Bisher hatte es im preußischen Staate, wie wir wissen, nur zerstreute Katholiken gegeben: in Kleve und Mark, in Magdeburg und Halberstadt, in Lauenburg und Bütow, in Geldern und an einigen Stellen im Herzogthum

Preußen. Friedrich aber erwarb im Laufe seiner Regierung zwei große Provinzen seinem Staate hinzu, die vorwiegend katholisch waren: 1742 Schlesien, 1772 Pommerellen, Ermland und Kulm. Und in beiden Fällen hatte Friedrich ausdrücklich bei der Besitzergreifung die Erhaltung der katholischen Kirche in jenen Ländern zugesagt und garantirt. Seitdem umschloß das preußische Staatsgebiet auch drei eigene Bischöfe der katholischen Kirche: in Breslau, in Kulm, in Ermland.

Der neue ausgedehnte Zuwachs an Katholiken veränderte die ganze bisherige Lage. Es machte doch einen gewaltigen Unterschied gegenüber dem bisherigen Verhältniß, daß hier große, ausgedehnte katholische Provinzen hinzugetreten waren. Bisher hatte es auch keinen katholischen Bischof in Preußen gegeben. Bei der Annexion von Magdeburg und Halberstadt waren die bischöflichen Stellungen selbst säkularisirt worden. Man mußte 1742 die Frage sich vorlegen, ob man in derselben Weise in Schlesien verfahren könnte.

In Breslau residirte ein mächtiger Bischof, der unter österreichischer Herrschaft Statthalter der Provinz gewesen war, Graf Philipp Zinzendorf, ein vornehmer, gebildeter Magnat, ein Kardinal der römischen Kirche, persönlich befreundet mit Papst Benedikt XIV., ein ebenso einflußreicher, als aufgeklärter Herr. Friedrich vermied es, mit ihm sich zu verfeinden. Zinzendorf hatte schon im Januar 1742, schon vor dem Friedensschlusse, dem preußischen Könige gehuldigt. So war Friedrich bereit, das Bisthum in Breslau aufrecht zu erhalten. Er erkannte ausdrücklich die geistlichen Befugnisse des Bischofs an, „so weit sie Unserer Souveränetät nicht nachtheilig". Man darf sagen, die beiden geistreichen Leute, der König und der

Kardinal, hatten persönlich großes Gefallen an einander. Der Kardinal war oft bei dem Könige zu Tische; der Kardinal veranstaltete seinerseits in Breslau dem Könige einmal einen großen Ball. Und auf die ironische Tonart und Schreibweise Friedrichs verstand Zinzendorf es, angemessen zu erwidern. Als Friedrich ihm schrieb: „Der heilige Geist und ich haben beschlossen;" — „die widerstrebenden Prälaten sind Seelen, die dem Hofe von Wien und dem des Teufels sich ergeben", antwortete Zinzendorf: „Das Einvernehmen zwischen dem heiligen Geiste und Ew. Majestät ist etwas ganz Neues. Ich wußte nicht einmal, daß Sie Bekanntschaft mit einander gemacht." In dem Stil correspondirten die Beiden mit einander. Zwischen einem solchen Bischofe und dem preußischen Könige war kaum ein Conflikt zu befürchten.

Anfangs hatte Friedrich den landesherrlichen Consistorien auch über die katholische Kirche die Regierungsgewalt „nach katholischen Principien" übertragen wollen. Den Gedanken aber gab er doch nachher auf. Bisher hatte man, wie erwähnt, es geduldet, daß für geistliche Dinge der katholische Klerus in Preußen sich auch an geistliche Obere, die außerhalb Preußens gesessen, wendete. Man hatte es zugelassen, daß der katholische Klerus sich „Rath" oder „facultates" bei auswärtigen Bischöfen z. B. in Köln oder in Münster holte. Man hatte nur eine Anzeige derartiger Fälle, eine Anzeige der geistlichen Verleihung oder Beförderung seitens des einzelnen Geistlichen verlangt. Dann war wiederholt, wie oben erwähnt, der Plan besprochen worden, ob man nicht, entsprechend dem Generalsuperintendenten in der evangelischen Kirche, in Preußen selbst einen höheren Geistlichen an die Spitze der katholischen Angelegenheiten stellen

sollte, der mit höherer Gewalt vom Papste selbst ausgestattet, innerhalb Preußens alle Fragen der katholischen Kirchenverwaltung „nach der römisch-katholischen Kirche ihren principiis", erledigen sollte. Der große Reformator und Organisator der preußischen Justiz, Samuel von Cocceji, hatte diesem Projekte des vicarius in spiritualibus noch 1732 das Wort geredet. Unter Cocceji's Einfluß kam Friedrich auf jenen Gedanken zurück.

In Breslau wurde die Wahl eines coadjutor cum spe succedendi neben Zinzendorf 1744 durchgesetzt in der Person des Grafen Schaffgotsch. Als General-Vikar sollte derselbe durch päpstliche Delegation für alle preußischen Gebiete der Obere der katholischen Geistlichen werden; der gesammte katholische Klerus sollte von ihm abhängen. Der König wünschte sich die Aufsicht über die kirchliche Vermögensverwaltung zu reserviren, sich die Bestätigung der Abtswahlen und das Recht, über etwaige Exkommunikationen des katholischen Kirchenregiments die staatliche Aufsicht weiter zu führen, vorzubehalten. Er verlangte von dem Vikar das Versprechen, daß zu allen kirchlichen Stellen in Preußen nur geborene Preußen ernannt werden könnten. Zinzendorf selbst verhandelte über diese Abmachung mit dem aufgeklärten und wohlwollenden Papste. Aber Papst Benedikt wollte ausdrücklich bei dieser Gelegenheit die Zusicherung erhalten, daß ihm die Ernennung dieses Vikars zustehen sollte, und daß die Abhängigkeit der Katholiken vom römischen Oberhaupte, ungestört von der beabsichtigten neuen Einrichtung des preußischen Vikariats, ausdrücklich noch deklarirt werden sollte. Friedrich sah hierin eine Ablehnung seines Planes. Er legte auf die Fernhaltung einer jeden päpstlichen

Einmischung in die Angelegenheiten der katholischen Kirche in Preußen den größten Werth. Er bedrohte mit schweren Strafen diejenigen Katholiken, die sich an den Papst mit ihren Angelegenheiten gewendet hätten. Und wenn nun auch Friedrich einmal auf den Gedanken kam, seinerseits ohne Weiteres den General-Vikar zu ernennen, so besann er sich zuletzt doch, den Einfall lieber nicht auszuführen.

Die principielle Ordnung und Einrichtung des Verhältnisses zwischen dem Papstthum und dem preußischen Staate war also gescheitert. Nichts destoweniger aber ging in der Praxis Alles glatt und gut. Man verständigte sich von Fall zu Fall. Zwar wurde jene Stellung des Vikarius nicht geschaffen, aber mit den katholischen Bischöfen in seinem Lande handelte der preußische König in voller Eintracht.

Eine selbstverständliche Folge der Occupation war es, daß in jenen katholischen Provinzen die protestantische Kirche öffentliche Anerkennung genoß. In Schlesien erschien die preußische Occupation geradezu als eine Befreiung der Protestanten vom katholischen Druck.

Die Zusicherung der Religionsfreiheit war den Katholiken Schlesiens 1742 gegeben „mit gänzlichem Vorbehalt der den Protestanten zu verstattenden unumschränkten Gewissensfreiheit und der dem Souverän competirenden Gerechtsame." Sonst blieb Alles beim Alten. Einen ähnlichen Vorbehalt machte Friedrich 1772. Auch damals sagte er den Geistlichen zu: „ihre geistlichen Aemter sie nach den principiis ihrer Religion ungehindert exerciren zu lassen, in so weit dadurch Unsere Souveränetätsrechte nicht leiden." Sogar das kanonische Recht der katholischen Kirche sollte in Geltung bleiben, „so weit

es in den einer protestantischen Landesherrschaft unterworfenen Ländern sich anwenden lasse und der Landeshoheit in geistlichen Sachen nicht entgegen sei."

Friedrich sprach für die preußische Krone das Ernennungsrecht der katholischen Bischöfe an. 1747 ernannte er kurzweg jenen Schaffgotsch zum Bischof von Breslau. Natürlich erkannte der Papst seine Ernennung in dieser Weise nicht an; aber er, der Papst, ernannte dann motu proprio denselben Schaffgotsch zum Bischofe. Im siebenjährigen Kriege floh Schaffgotsch aus seinem Bisthume, 1757. Friedrich erhob darauf an seine Stelle einen Vikar, den wiederum der Papst nicht anerkannte. Erst 1766 wurde dies so geordnet, daß der von Friedrich 1760 ernannte Weihbischof zum apostolischen Vikar gemacht wurde. In derselben Weise verlief die Sache 1781. Die vom Könige getroffene Ernennung galt für die katholische Kirche an und für sich nicht; aber der Papst ernannte dann seinerseits dieselbe, vom Könige von Preußen schon designirte, Person. Friedrich sah als einen Ausfluß staatlicher Macht an, daß die höheren Aemter der Kirche vom Könige besetzt würden. Er behandelte den katholischen Klerus wie seine Beamten. Das in Schlesien beliebte und erprobte Verfahren wurde dann auch in Ermland und in Kulm angewendet.

Daß die Principien des preußischen Königs die richtigen, das gab natürlich die päpstliche Kurie in ausdrücklicher Erklärung niemals zu. Aber thatsächlich beugte sie sich der preußischen Praxis. Ohne jeden Conflikt kam man mit einander aus. Ja, nach der Aufhebung des Jesuiten-Ordens durch Papst Clemens XIV. duldete Friedrich in Schlesien die früheren Mitglieder des Ordens; sie durften nur ihre Kleidung, an der sie

äußerlich kenntlich waren, nicht tragen. So lange Friedrich die Zügel der preußischen Regierung in seiner festen Hand hielt, waren sogar die Jesuiten dem preußischen Staate ungefährlich!

In systematischer Form treten die Grundsätze preußischer Kirchenpolitik, die Friedrich der Große so glänzend und so wirkungsvoll ausgebildet hatte, in der Codifikation des Allgemeinen preußischen Landrechts uns entgegen. Nachdem die Vorarbeiten für das Landrecht unter Friedrich Jahre hindurch gemacht waren, wurde das Gesetzbuch erst 1794 fertig. Aber zweifellos sind wir berechtigt, die Sätze des Landrechts als ein Zeugniß für die Principien der Fridericianischen Zeit auf diesem Gebiete anzurufen.

Das allgemeine Landrecht stellte seine Grundsätze über die Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten gleichmäßig, unterschiedslos für die katholische und die evangelische Kirche auf. Nur wurden für die katholische Kirche einige wenige Detailbestimmungen bei einzelnen Materien, zu denen sie gehörten, eingeschoben. Man kann nicht verkennen, daß die allgemeine Theorie des Landrechts auf wesentlich protestantischem Grund beruht, — auf dem Grundsatze nämlich, daß das Kirchenregiment einen Ausfluß und Theil der Landeshoheit bildet. Aber die Anwendung der Grundsätze auf die Verhältnisse der katholischen Kirche erfolgte unter sehr entgegenkommender Berücksichtigung der specifischen Eigenthümlichkeiten des Katholicismus.

Ausgangspunkt für alle einzelnen Verfügungen waren die Verhältnisse der einzelnen kirchlichen Gemeinden. Die Verbindung der einzelnen Gemeinden zu einer Kirche wurde im Land-

rechte gar nicht definirt oder erläutert. Was bei der katholischen Kirche auffällt, ist, daß der Papst nur beiläufig an zwei Stellen erwähnt wird; von den Bischöfen dagegen und ihren Rechten ist oft die Rede.

In allen vermögensrechtlichen Dingen sollen die Kirchen die Stellung einer privilegirten Corporation genießen; sie stehen daher als solche unter der Aufsicht des Staates. Nach dem Landrechte sind die Rechte der concreten in Preußen existirenden Kirchen erst durch die Verleihung des concreten preußischen Staates vorhanden. Und ohne sich in den Glauben einzumischen, ordnet der Staat das ganze äußerliche und rechtliche Leben der drei Kirchen nach seinem Willen, indem er dabei die einer jeden dieser Kirchen eigenthümlichen Begriffe und Ideen seinen Anordnungen zu Grunde zu legen unternimmt. Der Staat beaufsichtigt die Geistlichen der drei anerkannten Kirchen ebenso wie die anderen Beamten; „mittelbare Staatsbeamte" werden sie sogar genannt. In allen geistlichen Angelegenheiten hat der geistliche Obere über die Geistlichen zu regieren das Recht, aber die Mitwirkung oder Concurrenz der Staatsgewalt bleibt vorbehalten, so z. B. in der Frage des recursus ab abusu. An den Bischofswahlen nimmt der Staat Theil. Eine Excommunikation darf nur mit Zustimmung der Staatsgewalt erfolgen. (Dabei würden wir heute vielleicht den Satz nicht für so ganz unbedenklich halten, daß eine Kirchengemeinschaft Niemanden wegen Meinungsverschiedenheit ausschließen dürfe!)

Das preußische Landrecht enthält also ein System von Grundsätzen, welche das Papstthum keineswegs anerkannte, gegen welche aber das Papstthum auch keinen Protest anmel-

dete, in deren Handhabung Papst und Kirche sogar in der Praxis sich fügten.

Die Ideen, auf denen die Kirchenpolitik des preußischen Landrechts beruhte, widersprachen und widersprechen den Grundsätzen der katholischen Kirche ganz direkt. Es frommt nicht, diesen Sachverhalt sich verbergen oder abschwächen zu wollen. Zu dem kanonischen Rechte, zu der Idee der katholischen Kirche paßt das preußische System schlecht. Aber der moderne Staat überhaupt, in welchem es verschiedene Kirchen neben einander giebt, widerspricht dem kanonischen Rechte und der katholischen Doktrin. Ein solcher Staat ist für das kanonische Recht theoretisch nicht vorhanden und nicht möglich. Und deßhalb eben war es das richtige Verfahren, daß der preußische Staat mit der katholischen Kirche theoretisch sich auseinanderzusetzen gar nicht versuchte, daß vielmehr der preußische Staat aus seiner Staats-Souveränetät heraus die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche geordnet und es der katholischen Kirche anheim gestellt hat, sich in seine Ordnungen zu fügen.

So wenigstens waren Friedrichs des Großen Grundsätze und so verfuhr er in der Praxis. Der alte Schön hat diese Gedanken einmal ganz treffend auseinandergesetzt. „Der Theil des allgemeinen Landrechts, sagt Schön, der über das Kirchenrecht handelt, steht dadurch im Princip vorzüglich da, daß von der Kirche gar keine Notiz genommen, sondern nur von der Kirchengesellschaft, wie sie im Staate existirt, gesprochen wird." — — „Die katholische Kirche an und für sich giebt niemals ein Princip auf, und jedes negociren ist zwecklos. Findet es statt, so kann es nur gute Folgen für die Kirche haben. Nimmt man aber von der katholischen Kirche und deren Oberhaupt

gar keine Notiz und kennt von Seiten des Staats nur die katholische Kirchengesellschaft, welche im Staate ist und setzt dieser Principe mit der Forderung des unbedingten Gehorsams entgegen, so glaubt sich die Kirchengesellschaft im Zustande des Zwanges, läßt ihr kirchliches Princip, dem die Norm des Staats entgegen ist, auf sich beruhen und sucht selbst Ausgleichung auszumitteln, wozu die katholische Kirche an sich und vorzugsweise der Jesuitismus ganz geeignet ist."

Eine objektive, leidenschaftslose Betrachtung des Verhältnisses von Staat und Kirche, welche allen Seiten und allen Theilen volle Gerechtigkeit zuzuwenden sich bestrebt, wird meines Erachtens diese Grundsätze Friedrichs II. für die Behandlung kirchlicher Fragen als die richtigen und unwandelbaren bezeichnen müssen; sie wird das Princip seiner staatlichen Kirchenpolitik billigen und dabei ganz absehen können von der persönlichen Haltung Friedrichs zu Kirche und Christenthum, wie ja auch Friedrich selbst seinen persönlichen Ansichten auf die Führung seiner landesherrlichen Kirchenpolitik nur geringen Einfluß verstattet hat.

Im Staate Friedrichs des Großen sind in der That die früheren Keime preußischer Kirchenpolitik zu vollster Entfaltung gelangt. Er hat den principiellen Boden für das Verhältniß von Staat und Kirche gelegt und ausgebaut, auf welchem der Staat bei den so verschlungenen und verwickelten Zuständen der Neuzeit stehen muß.

Von diesem Boden aus gilt es, die einzelnen Normen zur Behandlung der einzelnen praktischen Fragen zu gewinnen und zu entwickeln. Den veränderten Verhältnissen werden jene Principien sich praktisch anzupassen befähigt sein.

Ein Menschenalter nach Friedrich ist der preußische Staat noch auf den Principien des Landrechtes stehen geblieben. Erst als der Staat selbst von ihnen abgewichen, da erst erhob sich die Möglichkeit und die Gefahr eines ernstlichen Conflictes zwischen Staat und katholischer Kirche.

II.

Eine charakteristische Eigenthümlichkeit des vorigen Jahrhunderts war die Herrschaft des Rationalismus über die Geister der Menschen. Der kirchliche Glaube war bei Protestanten und bei Katholiken zu deistischen Theorien verflüchtigt. In beiden Kirchen huldigten angesehene Geistliche der rationalistischen Aufklärungsphilosophie. Gleichzeitig hatte sich für die äußere Erscheinung und das äußere Leben der Kirchen eine territorialistische Anschauung ausgebildet; der Gedanke des landesherrlichen Kirchenregiments war allseitig zur Anerkennung gelangt. Und dies war nicht nur der Fall auf evangelischer Seite, sondern auch die katholische Kirche war von verwandten Tendenzen ergriffen. Der Episkopalismus oder Gallikanismus oder Josephinismus — mit diesen drei Schlagwörtern wurden die unter sich sehr verwandten Richtungen bezeichnet — behauptete allenthalben die Herrschaft. Aufgeklärte Fürsten nahmen die äußeren Angelegenheiten des Kirchenwesens in ihre Hände, und aufgeklärte Geistliche schalteten und walteten in den inneren Lebensbeziehungen der Kirche. So war auch auf katholischer Seite der kirchliche Zustand und die Disposition der Geister am Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

Um die Wende des Jahrhunderts und mehr noch in den ersten Jahren des neunzehnten Jahrhunderts erfuhr alles dies eine Veränderung. Da erwachte das religiöse Gefühl, das unter der Hülle des Rationalismus eine Weile eingeschlafen geschienen, zu neuem Leben. An verschiedenen Stellen erhob sich ein Aufschwung des religiösen Gefühles; und natürlich wurde das kirchliche Leben von demselben sofort ergriffen und gehoben. Ich brauche ja nur obenhin an die Bedeutung Schleiermachers für die religiöse Neubelebung auf protestantischer Seite zu erinnern. Eine große Anzahl theologischer Geister folgte darauf dem Impulse, den Schleiermacher gegeben.

Auf dem Boden des Katholicismus geschah etwas Analoges; die neue Erhebung eines wirklich religiösen Gefühls führte hier sofort zur Stärkung des kirchlichen Wesens und der kirchlichen Tendenzen hin. Der unausbleibliche Rückschlag gegen das Vorherrschen des Rationalismus hatte innerhalb der Sphäre des Katholicismus sofort die Erweiterung der kirchlichen Macht zur Folge.

Man darf nicht vergessen, daß die französische Revolution auch von Haß gegen alle positive Religionen und Kirchen erfüllt war. Nicht nur gegen die katholische Hierarchie, sondern auch gegen die katholische Religion hatte die Revolution gewüthet. Darauf hatte Napoleon den katholischen Klerus seinem despotischen Regimente unterworfen; er hatte die vollste Herrschaft über die französische Landeskirche in seine Faust genommen; er hatte dabei die alten Rechte der französischen Könige durch seinen Absolutismus in kirchlichen Dingen noch weit überschritten und weit überboten und die katholische Kirche seines Landes durch das Concordat von 1802 zu völliger Abhängigkeit vom Kaiser heruntergedrückt.

Aber gerade die revolutionäre Verfolgung und der Despotismus Napoleons weckten die innere Aufrichtung. Bei den katholischen Priestern erwachte das Gefühl des Martyriums. Und bei den gläubigen Menschen erhielt das religiöse Gefühl durch alle die äußeren Gefahren und Beschwerden und Leiden, denen man ausgesetzt war, neue und reichliche Nahrung. Gerade im damaligen Frankreich und in damaliger Zeit entstand zuerst der moderne Ultramontanismus.

Die französischen Bischöfe, die früher so oft die gallikanische Autonomie gegenüber Rom geltend gemacht, sahen sich jetzt durch die Verfolgung der Revolution und des Kaiserthums zum engsten Anschluß, zur intimsten Unterwerfung unter das Papstthum veranlaßt. In dem lebendig betonten Zusammenhange der Landesbischöfe mit Rom sahen beide Theile gegenseitigen Schutz und Trost und gegenseitige Stärkung ihrer Stellung. Daß Napoleon den Papst gefangen gesetzt, erregte demselben die Sympathien der Welt; das natürliche Gefühl der Menschen nahm Partei für den verfolgten Papst. Alle Gegner Napoleons, die unter seiner Herrschaft knirschten, hielten den Papst für ihren Leidensgefährten, für ihren Bundesgenossen. Ueberall in den Kreisen, in denen auf die Herstellung des alten, durch die Revolution gestörten Zustandes gearbeitet wurde, war man mit einer kirchlichen Reaction ganz einverstanden. Die monarchischen Gefühle, die adligen Tendenzen, die populären Leidenschaften, die allmälig gegen Napoleons Weltreich ihre Kräfte sammelten, sie alle schenkten ihre Wünsche und ihre Hülfe auch dem römischen Papste und dem katholischen Klerus. Nach dem Sturze Napoleons galt 1814 die Restauration des Papstes in Rom als selbstverständ-

lich, sowohl bei Katholiken als bei Protestanten. Unter dem Beifalle Europas kehrte damals das Papstthum in den Kirchenstaat zurück, und die Restauration des Katholicismus begann.

Man darf sagen, die Herstellung der katholischen Kirche mit ihrem ganzen althergebrachten Apparate entsprach den allgemeinen Wünschen und Gefühlen der Welt. Und dennoch war die theoretische Grundlage der päpstlichen Restauration, der theoretische Ausgangspunkt der von hier ab sich entwickelnden ultramontanen Bewegung, etwas wesentlich Französisches. In unserem Zusammenhange mag ein flüchtiger Blick auf diese Tendenzen genügen, denen damals Châteaubriand, Bonald, de Maistre zuerst Ausdruck verliehen. Sie lieferten eine umfassende Apologie der katholischen als der einzig berechtigten Kirche in der Welt. Sie erklärten in der Kirche den päpstlichen Absolutismus für nothwendig. Sie proklamirten den Papst als den Schiedsrichter über Könige und Völker. Sie gaben die Losung aus, daß dem Staatsleben Sicherheit einzig durch die katholische Kirche gewährt werde. Ueberhaupt holten jene französischen Schriftsteller die Lehren des mittelalterlichen Papstthums wieder hervor und führten dieselben in die moderne Welt mit einigen äußerlichen, aber unbedeutenden Modifikationen wieder ein. Etwas später trat zu ihnen ein jüngerer Autor, Lammenais, hinzu. Seine formell so ausgezeichneten, etwas pathetischen und phrasenhaften, aber hinreißenden Schriften machten auf seine Zeitgenossen einen tiefen und unverlöschlichen Eindruck.

Die litterarische Bewegung, die mit der mehr innerlichen Wiederbelebung des religiösen Gefühles unter den Franzosen

begonnen, gestaltete sich allmälig zu einer Darlegung der ultramontanen Tendenzen. Die Anfangs angestrebte Durchdringung der französischen Kirche mit religiösem Gefühle führte mit der Zeit zur Proklamirung des päpstlichen Absolutismus über die Kirche. Die in den französischen Traditionen wurzelnden Ideen des Gallikanismus wurden damals fast unterdrückt und nahezu vernichtet. Jene Autoren brachten geradezu eine vollständige Umwandlung in den Gesinnungen der französischen Nation zu Stande: in Frankreich wurde damals das Gefühl katholischer Kirchlichkeit gleichbedeutend mit ultramontaner Gesinnung; unter den Franzosen stand eine große Anzahl von Streitern auf für die päpstliche Allmacht und Unfehlbarkeit.

Nachdem 1830 durch die Juli-Revolution die Allianz zwischen dem Königthum und der klerikalen Partei in Frankreich zerrissen war, wurde ein neues Programm für die alte Sache des Papstthums hier proklamirt. Jetzt forderte man die vollständige Trennung von Kirche und Staat, damit die Kirche unbedingt dem Papste sich unterordnen könne, ohne daß die weltliche Macht etwas hineinzureden habe. Jetzt verlangte man volle Unterrichts- und Preßfreiheit, damit die klerikale Partei und die ultramontane Tendenz Bildung und Litteratur des Volkes ungehindert in ihre Hand fassen könne. Jetzt proklamirte man die Freiheit der Associationen, die Decentralisation der Verwaltung, ja sogar das allgemeine Stimmrecht als wünschenswerthe Ziele der kirchlichen Bestrebungen, damit die Kirche in die Lage gesetzt werde, durch ihre Herrschaft über die Volksmassen überall und in allen Dingen den Ausschlag zu geben.

In Frankreich und in Belgien war das Resultat, daß die

ultramontane Tendenz den französischen und belgischen Klerus vollständig durchdrang und beherrschte. In Frankreich und in Belgien wurden dadurch die größten Spaltungen im Volke hervorgerufen. Freigeistige, philosophisch-rationalistische, liberale Männer stehen seitdem den durch und durch ultramontan gesinnten Gläubigen der katholischen Kirche schroff gegenüber. Zwischen diesen beiden extremen Gegensätzen schwankt die Mehrheit des Volks in religiösen und kirchlichen Fragen hin und her; — ein Zustand, den man sicher nicht einen gesunden wird nennen dürfen; ein Zustand, der für die Zukunft beider Völker große Gefahren in sich birgt.

Der französische Ultramontanismus unterhielt fortwährend Beziehungen zu der kirchlichen Strömung in Deutschland. Auch in Deutschland erhob sich unter den Katholiken eine geistige Fluth, die in derselben Richtung und nach demselben Ziele hinstrebte. Auch in Deutschland hatte die Rückkehr zum religiösen Glauben der früheren Zeiten eine Tendenz erzeugt, welche die mittelalterlichen Kirchenideale, soweit möglich, zu verwirklichen strebte.

Zunächst nach der großen Kriegszeit wurde die Herstellung des Papstthums auch von den Deutschen freudig begrüßt. Papst Pius VII. war ein einfaches schlichtes Gemüth, kein Gelehrter, kein Theologe, kein Staatsmann, aber ein wirklich frommer, naiver gottergebener Mann. Sein Minister Consalvi dagegen war ein schlauer, gewandter, erfindungsreicher Kirchenpolitiker, in den Zielen durchaus kurialistisch, in den Mitteln meistens sehr gemäßigt. Sein Verfahren war ein rücksichtsvolles, auf die Verschiedenheit menschlicher Verhältnisse berechnetes. Vor Napoleon hatte er sich gebeugt, das Unvermeidliche

in Geduld und Ergebung ertragend. Nach Napoleons Sturz verstand er es, diplomatisch die Lage wirkungsreich zu benutzen. Papst Pius mit seiner Achtung gebietenden Frömmigkeit und Kardinal Consalvi mit seinen politischen Talenten ergänzten einander vortrefflich; sie errangen Fortschritte der päpstlichen Macht; sie thaten das ihrige, um das Papstthum aus der völligen Ohnmacht der Revolutionszeit in die Höhe zu heben. Von Rom aus reichten sie den ultramontanen Bestrebungen der einzelnen Länder mit überlegener Geschicklichkeit die Hand.

Die alten Herrschaftsorgane der Kurie waren ohne Weiteres 1814 in Rom hergestellt worden: die Inquisition, der Index, die Propaganda, der Jesuitenorden. Speciell für die Bearbeitung und Erziehung des deutschen Klerus im römischen Sinne wurde das collegium germanicum eingerichtet, das eine große Zahl einflußreicher Geistlichen zu Missionaren des Jesuitismus ausbildete.

Allenthalben in der Welt wuchs in den zwei nächsten Jahrzehnten der Einfluß Roms auf die politischen und kirchenpolitischen Dinge. In Italien waren die Regierungen dem Papstthum freundlich gesinnt. In Frankreich war die royalistische Partei und nachher sogar ein Zweig der Demokratie zu Vasallendiensten für den heiligen Vater bereit. In Spanien und in Portugal kamen die klerikalen Parteien der völligen Herrschaft über jene Länder nahe. Im protestantischen England erfocht der Katholicismus, unterstützt von den liberalen Parteien, einen gewaltigen Sieg: die Emancipation der Katholiken, die nach vielen Kämpfen dort durchgesetzt wurde, erzeugte sofort in katholischen Köpfen die Absicht, eine katholische Hierarchie auf englischem Boden neu zu gründen. Ein glänzender Triumph

war schließlich die Verbrüderung des Ultramontanismus und des Liberalismus, welche die Loslösung Belgiens von der Verbindung mit dem protestantischen Holland zum Ergebniß hatte.

In Deutschland gelang es nicht, mit einzelnen großen Schlägen derartige Erfolge zu verzeichnen, in Deutschland hatte der Ultramontanismus ein langsameres Tempo zu beobachten und nur allmälig brachte er hier seine Errungenschaften ein.

Wir vergegenwärtigen uns ganz kurz die Zustände der katholischen Kirche auf deutschem Boden nach den Befreiungskriegen. Kardinal Consalvi meldete auf dem Wiener Congresse zuerst die Forderung an, daß die katholische Kirche innerhalb Deutschlands auf den alten Fuß wieder hergestellt werden müßte; er wünschte besonders die Wiedereinrichtung der geistlichen Fürstenthümer. Natürlich war an das Letztere nicht ernstlich zu denken, und ohne Weiteres lehnte der Congreß diese Zumuthung ab. Dagegen waren alle darüber einig, daß es nothwendig sein würde, eine kirchliche Ordnung für den Katholicismus in Deutschland neu zu schaffen. Die territorialen Verhältnisse des alten Deutschlands waren ja überall durch die Revolutionskriege und die Napoleonische Zeit gestört. Auf dem Congresse wurden die deutschen Einzelstaaten neu gebildet. Die alten geistlichen Fürstenthümer waren untergegangen, die alten Bisthümer waren auseinandergerissen, die Güter und Besitzungen der katholischen Kirche waren zum größten Theile säkularisirt. Eine theologische Schule existirte nur noch in wenigen Resten. Ueberhaupt fehlte es damals an gut ausgebildeten und verwendbaren Geistlichen in der katholischen Kirche. In allen diesen Richtungen mußte eine neue Ordnung und Regelung aufgesucht und durchgesetzt werden.

Wohl existirte noch aus dem vorigen Jahrhundert auf katholischer Seite eine theologische und kirchenpolitische Richtung, die aus dem Rationalismus ihre Nahrung gezogen und in Josephinischen Anschauungen lebte. Zu ihr gehörte Dalberg, der Primas der deutschen Kirche in der Napoleonischen Zeit; ihr geistiges und litterarisches Haupt war Wessenberg, ein edel gesinnter, hochgebildeter, humaner Mann. In dieser Schule begeisterte man sich für eine ziemlich selbständige deutsche Nationalkirche, an deren Spitze ein Primas über allen einzelnen Bischöfen stehen, und deren Zusammenhang in National- und Provinzial-Synoden ausgeprägt sein sollte; nur in losem Zusammenhange mit dem römischen Papstthum war dies Idealbild einer deutschen Kirche gedacht. Aber auf dem Wiener Congresse fielen alle derartigen Anträge und Wünsche zu Boden. Wessenberg selbst gerieth in einen bedenklichen Conflict mit dem Papste. Die deutschen Einzelstaaten, die in politischer Beziehung ja volle und unumschränkte Souveränität erworben und gerade in der Behauptung ihrer Souveränität sich besonders gefielen, sie wollten auch ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig ordnen. Es war die allgemeine Losung, Concordate mit Rom über die Einrichtung der katholischen Kirchenverhältnisse in den Einzelstaaten abzuschließen.

Ganz besonders Bayern legte wie auf seine politische so auch auf seine staatskirchliche Autonomie großen Werth. Es begann in Rom mit großem Eifer seine Verhandlungen. Das bayerische Concordat von 1817 schuf und dotirte 8 Bisthümer im bayerischen Staate, deren Bischöfe der König von Bayern ernannte. Auch die Gültigkeit des kanonischen Rechts war bei dieser Gelegenheit aufgestellt worden. Der ganze Wortlaut

des Concordates klang so, als ob die römischen Anschauungen über das Verhältniß von Staat und Kirche gesiegt hätten. Die bayerische Diplomatie hatte allerdings das Concordat nur mit dem stillen Vorbehalte angenommen, daß selbstverständlich in Bayern das bayerische Staatsgesetz den Vorrang vor dem Vertrage mit dem Papste haben würde. Und die neue bayerische Verfassung erklärte nun auch ausdrücklich, daß die Religionsfreiheit staatlich garantirt sei, obwohl ein solcher Satz zu den Anschauungen des Papstes und zu dem kanonischen Rechte in unversöhnlichem Widerspruche stand. Als Beilage zu der bayerischen Verfassung wurde im Mai 1818 das sogenannte Religions-Edikt erlassen, das die staatliche Oberaufsicht über die katholische Kirche, das königliche Placet, den recursus ab abusu und die hergebrachten Schutzmittel des Staates gegen die Kirchengewalten für das Königreich Bayern aufs Neue in Geltung setzte. In Rom war man über das Verfahren Bayerns Anfangs heftig entrüstet. Aber nach mehrfachen Verhandlungen fügte man sich in die Lage. Ein Patent des Königs von Bayern von 1821 verpflichtete alle Staatsbeamten zur Beobachtung des Concordats von 1817 als eines bayerischen Staatsgesetzes. Der Zustand, wie er aus diesen Vorgängen sich ergab, blieb in Bayern in Kraft. Die bayerische Krone behielt über die katholische Kirche in ihrem Lande bedeutende Macht. Freilich war der bayerische König ein guter Katholik; ebensowohl der damals regierende Max Josef als in noch höherem Maße sein Sohn und Nachfolger Ludwig I. Dieser höchst seltsame Charakter gewährte den Ultramontanen im Bayerischen Staate und in der Bayerischen Kirche freien Spielraum. Man kann sagen, seitdem Bayern der Sammelplatz der antipreußischen

ultramontanen Bestrebungen geworden, seit dem Ausgange des dritten Jahrzehntes unseres Jahrhunderts, gelangte die ultramontane Tendenz über Bayern zu unbedingter allseitiger Herrschaft.

In derselben Zeit wurden auch die Verhältnisse der katholischen Kirche in den anderen deutschen Staaten auf dem Wege der Verhandlung zwischen der päpstlichen Kurie und den einzelnen deutschen Staatsregierungen geordnet. Man pflegte allerdings die Ergebnisse solcher Verhandlungen meistens nicht in formellen Concordaten zu proklamiren, sondern man faßte sie in päpstliche Bullen zusammen, welche dann die deutsche Staatsregierung als ihr Gesetz in ihrem Lande publiciren ließ. Man hat mit Recht auf die eine Verhandlung nachdrücklich hingewiesen, zwischen Rom und dem Königreiche Hannover, in welcher Consalvi in sehr charakteristischer Weise dem hannöverschen Staate das Aufsichtsrecht über die katholische Kirche überhaupt bestritt: einem nicht katholischen Könige könne der Papst kein Recht und keinen Einfluß auf die Angelegenheiten der katholischen Kirche und des katholischen Klerus einräumen. Nach vielen Mühen gelangte diese Angelegenheit erst 1824 zum Abschluß.

Die süddeutschen Länder, Württemberg, Baden, Nassau und Hessen-Darmstadt, hatten schon in der Zeit des Rheinbundes vergebliche Versuche gemacht, ihre Verhältnisse zur katholischen Kirche gemeinsam zu regeln. Und ebensowenig wurde, wie erwähnt, die Idee einer alle Einzelstaaten umfassenden deutschen Nationalkirche verwirklicht. Dalberg hatte 1814 den liberalen Theologen Wessenberg zu seinem Coadjutor im Bisthume Constanz gewählt. Die badische Regierung hatte Wessenberg anerkannt. Nach Dalbergs Tode, 1817, übernahm

Weſſenberg als Bisthumsverweſer die Verwaltung in Conſtanz; aber ein päpſtliches Breve erkannte ihn als ſolchen nicht an, obwohl die badiſche Regierung ihn Anfangs amtiren ließ. Die perſönlichen Schritte, die Weſſenberg ſelbſt in Rom that, hatten keinen Erfolg; er war und blieb den Römern persona ingrata. Die Regierungen von Baden und Württemberg ließen ihn bald nachher fallen. Als das Erzbisthum Freiburg errichtet wurde, überging man Weſſenberg, und ebenſowenig ernannte man ihn ins württembergiſche Bisthum Rottenburg. Es war für die Angelegenheiten des deutſchen Katholicismns eine böſe Vorbedeutung, daß ein Mann von Weſſenbergs Art ſeinen Poſten innerhalb des höheren deutſchen Klerus nicht mehr behaupten konnte. Auf dieſe für Weſſenberg ungünſtige Entſcheidung hatte der Verlauf der kirchlichen Verfaſſungsfrage in Süddeutſchland eingewirkt.

Rom glaubte in Süddeutſchland ſtets noch jenen Ideen und Tendenzen einer deutſchen Nationalkirche zu begegnen und ihre Spuren mehrfach noch zu entdecken. Die ſüddeutſchen Staaten hatten nämlich im März 1818 gemeinſame Verhandlungen in Frankfurt eröffnet unter dem Vorſitze des württembergiſchen Miniſters von Wangenheim. Hier waren für die gemeinſame oder analoge Behandlung der katholiſchen Kirche übereinſtimmende Grundſätze aufgeſtellt worden, Grundſätze, welche dem römiſchen Syſteme nicht entſprachen. Eine gemeinſame Geſandtſchaft dieſer Staaten nach Rom blieb erfolglos. Allen diplomatiſchen Experimenten machte der Papſt 1821 ein Ende durch die Circumſcriptions-Bulle für die ſogenannte oberrheiniſche Kirchenprovinz, durch welche die Bisthümer Rottenburg, Freiburg, Fulda und Limburg organiſirt wurden. Eine

weitere Bulle von 1827 traf Bestimmungen über den Verkehr zwischen Papst und Bischöfen, durch welche der Einfluß der Staatsregierungen aufgehoben oder eingeschränkt wurde. Jene Regierungen publicirten die Circumscriptions-Bulle ihrerseits nur mit dem Vorbehalte des staatlichen Placet und des recursus ab abusu. Identische Regierungsverordnungen in diesen Einzelländern sprachen 1830 noch einmal gemeinsame Grundsätze aus über die Behandlung der katholischen Kirche. Die Einzelregierungen hielten an ihrer Aufsicht über die katholische Kirche principiell fest. Die neuen Verfassungen dieser einzelnen Länder verpflichteten den katholischen Klerus auf die Beachtung der Landesgesetze. Das staatliche Placet für päpstliche Bullen und Breven blieb in Kraft; das landesherrliche Patronat wurde fest behauptet. Für die Ausbildung des jüngeren Klerus übernahmen die Regierungen die Sorge, ohne auf etwaige Einreden der Bischöfe zu achten.

Und man muß anerkennen, die Bischöfe der damaligen Zeit selbst — Sailer in Regensburg, Burg und Humann in Mainz, Boll in Freiburg, Brand in Limburg, Keller in Rottenburg, Hommer in Trier, Groß in Würzburg und Spiegel in Köln — bestrebten auch ihrerseits sich aus allen Kräften, friedlich mit den Staatsregierungen auszukommen und friedlich sich zu ihnen zu stellen. Trotz aller Gegensätze zwischen dem modernen Staatsrechte und den hierarchischen Herrschaftsansprüchen waltete damals gegenseitige Anerkennung und Frieden zwischen Staat und Kirche in Deutschland.

Aeußerlich und innerlich befanden sich die Zustände der katholischen Kirche in Deutschland in schöner Blüthe und in reichem Wachsthum. In der kirchlichen Wissenschaft entfaltete

sich ein religiöses und wissenschaftliches Bestreben. Möhler, Drey, Staudenmaier, Windischmann, Hirscher waren als Gelehrte des Katholicismus damals hoch angesehen bei allen Zeitgenossen; sie bildeten die ältere Generation der wissenschaftlichen Celebritäten des Katholicismus, zu welcher sehr bald eine glänzende und vielseitige Gruppe jüngerer Leute hinzukam: Döllinger, Haneberg, Deutinger, Hefele, Lassaulx und Andere. Mit Eifer und Begeisterung arbeiteten diese Männer an der Begründung einer katholischen Wissenschaft, an dem Aufbau einer wissenschaftlichen Basis für die Lehre der katholischen Kirche.

Wer die innern Motive und den inneren Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklungsreihe, über die wir hier handeln, richtig und gründlich verstehen will, darf es nicht übersehen oder gering anschlagen, daß die innere Erstarkung des religiösen und kirchlichen Gedankens innerhalb der katholischen Wissenschaft gerade den Gegensatz des Katholicismus zu anderen Erscheinungen und Strömungen des geistigen Lebens der Epoche kräftiger herausarbeiten mußte. Wie nahe war z. B. Wessenberg in seiner Auffassung der Kirchengeschichte, insbesondere der Reformationszeit, den gemäßigten Ansichten vieler protestantischer Forscher gekommen! Und wie schroff traten damals Möhler und Döllinger und Hefele der irenischen, ausgleichenden Darstellungsweise Wessenbergs entgegen! Gewiß, man wird der damals erblühenden katholisch-kirchlichen Wissenschaft den Anspruch auf die Bezeichnung einer Wissenschaft so lange nicht streitig machen wollen, als man überhaupt die katholische Theologie unter die Wissenschaften zählt. Gewiß, jene katholischen Forscher und Gelehrte vertraten eine gewisse ideale Auffassung

des Katholicismus; sie entwarfen ein ideales Bild von der katholischen Kirche; sie meinten durch ihre geschichtlichen oder philosophischen Ausführungen die katholische Form des Christenthums als die bestberechtigte aufzuzeigen und zu erhärten; sie wiesen auch oft mit unverkennbarer Deutlichkeit die schrofferen und roheren Darstellungen von katholischer Seite selbst zurück. Alles das gebe ich gern als richtig zu. Aber ich verlange zu dieser Charakterstik ein Weiteres hinzuzusetzen: selbst jene wissenschaftlichen Lehrer des Katholicismus vermochten kaum ein Verständniß für die nichtkatholischen Anschauungen sich zu erringen. Das Gefühl katholischer Ausschließlichkeit und Alleinberechtigung erfüllte ihre ganze Arbeit; sie erhoben sich nirgendwo zu einer auch nur relativen Würdigung anders gearteter geistiger Erscheinungen. Jene katholischen Gelehrten waren vollständig von dem Gegensatze gegen die Ideen und Leistungen des Protestantismus durchdrungen. Ja, die Polemik gegen den Protestantismus war ihr eigentliches Lebensprincip. Wenn jene großen Führer der katholischen Wissenschaft in einzelnen Punkten von der protestantischen Wissenschaft Einzelnes gelernt oder für einzelne Fragen von der protestantischen Forschung Stoff und Argumente sich geliehen, so war dennoch der Gedanke, der ihrer ganzen wissenschaftlichen Arbeit zu Grunde lag, die Absicht einer bewußten und durchdringenden Polemik gegen den Protestantismus. Alle ihre wissenschaftlichen Arbeiten, mochten sie nun theologischen oder philosophischen oder historischen oder staatsrechtlichen oder kirchenrechtlichen Inhalt haben, gingen darauf aus, nachzuweisen, wie unberechtigt die protestantische Ansicht der Welt, wie besser berechtigt die katholische Lehre im Vergleiche und im Gegensatze zum Protestantismus sei. Ich denke

bei diesen Sätzen ganz besonders an die wissenschaftlichen Leistungen von Möhler und Döllinger und Hefele. Ich erinnere an die aufregende aber fruchtbare Discussion zwischen Möhler und seinem protestantischen Kollegen an der Tübinger Universität, Baur, über die eigentlichen Principien des Katholicismus und Protestantismus; ich erinnere an den Angriff Hefeles auf die Wessenberg'sche Geschichtschreibung; ich erinnere an die scharf ausgeprägte historische Polemik gegen die protestantische Geschichtschreibung, mit welcher Döllinger und Hefele ihre wissenschaftlichen Sporen sich damals erkämpft haben. Alle die landläufigen Argumente, mit denen heute der gebildete Katholik gegen seinen protestantischen Freund zu operiren pflegt, sie stammen alle aus der Waffenschmiede der damaligen wissenschaftlichen Vorkämpfer des Katholicismus her. Ich glaube, erst wenn man dieses Sachverhaltes sich bewußt bleibt, dann erst hat man den Schlüssel zu einem wirklichen Verständniß der ultramontanen Bewegung unserer Gegenwart. Der Unterbau und das Fundament der ultramontanen Kriegführung, die Urquelle der ultramontanen Strömung ist in der Geistesarbeit jener früheren Epoche zu sehen. Die geistigen Väter, die eigentlich tragenden Säulen des Ultramontanismus der späteren Zeit und der Gegenwart sind gerade jene katholischen Gelehrten des dritten und vierten Jahrzehntes unseres Jahrhunderts. Das offensive Auftreten der ultramontanen Tendenzen in der späteren Zeit konnte dann erst auf einigen Erfolg rechnen, nachdem die Bestrebungen der katholischen Wissenschaft eine Weile kräftig emporgewachsen und nachdem die religiöse Erstarkung in der katholischen Kirche ein gutes Theil vorangeschritten war. Nur die Rückendeckung durch die katholische Wissenschaft ermöglichte

den Angriff der Ultramontanen auf den preußischen Staat. Und an diesem ursächlichen Zusammenhange wird durch die doppelte Thatsache der neueren Entwicklung nichts geändert, daß heute die ultramontanen Sprößlinge gegen Einzelne ihrer geistigen Väter selbst lebhaft ankämpfen, ebensowenig aber dadurch, daß der geistig Bedeutendste jener früheren Zeit, Döllinger, selbst heute zu einer freieren und echt wissenschaftlichen Auffassung der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte sich durchgerungen hat.

Die preußische Kirchenpolitik hatte bald nach dem Tode Friedrichs des Großen einige Veränderungen erfahren. Zwar war der preußische Staat in seinem Verhältniß zur katholischen Kirche in den nächsten Jahrzehnten noch in den Bahnen der Fridericianischen Politik geblieben; aber nach der Seite der evangelischen Kirchen hin hatte sich Manches modificirt.

Friedrich Wilhelm II. und Friedrich Wilhelm III. waren wieder kirchlich gesinnte Personen. Der Erstere hatte in wenig erfreulicher, der Letztere dagegen in wohlthuender Weise der positiven Religion seinen Sinn zugewendet. Friedrich Wilhelms II. Minister Wöllner kündigte dem Rationalismus, dem Friedrich der Große selbst zugeneigt gewesen, der unter Friedrich dem Großen die kirchlichen Verhältnisse beherrscht hatte, seitens des preußischen Staates offenen Kampf an. Er wagte das Experiment, von Obrigkeits wegen Frömmigkeit und Orthodoxie im Volke zu verbreiten. Sein Verfahren aber erzielte kein weiteres Ergebniß, als daß er in weiten Schichten Verstimmung und Beunruhigung erregte und einige wenige Skandalprocesse her-

vorrief. Friedrich Wilhelm III. bereitete diesem Treiben sofort nach seiner Thronbesteigung ein Ende. Er selbst nahm sodann die alte traditionelle Aufgabe seiner Ahnen wieder in seine Hand. Es gelang ihm, das alte Ziel seines Hauses, die Union der beiden protestantischen Kirchen, nach zweihundertjährigem Ringen ins Leben zu rufen.

Es liegt außerhalb unserer gegenwärtigen Aufgabe, den Gang der preußischen Kirchenpolitik nach der protestantischen Seite weiter ins Einzelne zu verfolgen. Mit der Aufrichtung der Union verknüpfte sich die weit schwierigere Aufgabe, die protestantische Kirchenverfassung auszubilden und auf Grund der reformatorischen Ideen eine gewisse Selbständigkeit der Landeskirche zu schaffen, bei welcher gleichmäßig das protestantische Gemeindeprincip und der Zusammenhang der Gemeinden innerhalb der Landeskirche gewahrt bliebe. Nur langsam ist man auf diesem Boden vorwärts gekommen. Die wunderlichen Ideen und Einfälle Friedrich Wilhelms IV. haben auch auf diesem Gebiete mehr wie einmal die zweckmäßigen Maßregeln der Staatsregierung durchkreuzt und erschwert. Erst sehr allmälig und sehr langsam kamen die Keime einer echt protestantischen Kirchenverfassung, die in früherer Zeit vorhanden, zu befriedigender Entfaltung. Erst in unseren Tagen ist man dem Endziel wirklich näher gekommen.

Unsere Betrachtung wendet sich von jetzt ab ausschließlich nach der katholischen Seite hin. Durch die Neuordnung der deutschen Verhältnisse, welche 1815 auf dem Wiener Congresse geschehen, war die Anzahl der katholischen Unterthanen in Preußen recht erheblich vermehrt worden. Die geistlichen Kurfürstenthümer Köln und Trier waren preußisch geworden. Auch

das von einer im wesentlichen katholischen Bevölkerung erfüllte Herzogthum Berg am Niederrhein kehrte zur alten territorialen Verbindung mit dem preußischen Kleve zurück. In diesen rheinischen Territorien waren die Besitz- und Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche in der langen Kriegszeit ebenso gestört und verwirrt, als dies sonst der Fall war. Auch hier bestand also die Nothwendigkeit und der Wunsch, bald zu einer thatsächlichen und rechtlichen Neuordnung zu kommen. Man machte sich 1815 sofort an das Werk.

Man hatte, wie wir gesehen haben, bisher dem Grundsatze gehuldigt, in die inneren kirchlichen Angelegenheiten, in die eigentlich religiösen Dinge des Katholicismus sich nicht zu mischen. Es sollte in Preußen Jeder nach seiner Weise seine Seligkeit betreiben können: also stand es auch Jedem frei, dies nach katholischer Weise zu thun. Aber die Rechte des Landesherrn gegenüber der organisirten Kirchengemeinschaft waren entschieden von der preußischen Regierung festgehalten und ausgeübt worden. Indem der preußische Staat es vermied, mit dem Papste über die Principien des kirchlichen Lebens zu streiten, indem man aber faktisch auf Grund der Staats-Souveränetät handelte und es dem Papste dann anheim gab, in diese preußischen Verhältnisse sich zu finden, so befand man sich im Besitz eines bequemen und guten modus vivendi.

Wenn jetzt der preußische König Friedrich Wilhelm III. und seine Regierung überhaupt in der Belebung und Kräftigung des religiösen Triebes und des kirchlichen Wesens eine Aufgabe ihrer Regierungskunst erblickten, so waren sie bereit, der katholischen Kirche dieselbe Unterstützung zu gewähren, wie sie dieselbe der evangelischen Landeskirche zu Theil werden

ließen. Da die Regierung überhaupt dem positiven Kirchenthume die größte Freundschaft entgegentrug, so entsprach es durchaus ihren Ansichten und ihren Wünschen, den Einfluß, welchen die Staatsregierung unter allen Verhältnissen auf die Menschen ausüben kann, der Thätigkeit der kirchlichen Organe zur Verfügung zu stellen.

Bei einer solchen Gesinnung der leitenden Personen des preußischen Staates schien also von vornherein die Verhandlung mit dem Papste über die Neuordnung der katholischen Kirche in Preußen glatt und anstandslos verlaufen zu müssen. Auch daß innerhalb der preußischen Regierung verschiedene Ansichten über die beste Art und Weise, diese Neuordnung herbeizuführen, sich geltend machten, konnte kein Hinderniß in der Sache selbst herausstellen, da ja über das Endziel, zu dem man kommen wollte, keine Meinungsverschiedenheit herrschte. Wohl begegneten einzelne Staatsmänner, die in den Principien des Fridericianischen Staates lebten, der päpstlichen Kurie immer noch mit einigem Mißtrauen, sie verlangten, ohne ein Concordat mit Rom motu proprio durch die preußische Gesetzgebung die Verhältnisse zu ordnen und dabei in weitherzigster Weise alle sachlichen Wünsche, die die katholische Kirche nur haben konnte, entgegenkommend zu erfüllen. Andere waren dagegen bereit, so weit von der preußischen Tradition abzugehen, daß man über den Inhalt der neuen Ordnungen in direkter Verhandlung erst eine Verständigung mit Rom suchen sollte. Auch diese Persönlichkeiten waren aber weit entfernt von dem Gedanken, dem Papste die Ausschlag gebende Autorität in den Verhandlungen beizulegen; sie wollten die Stimme des Papstes nur anhören und gedachten nach Möglichkeit den päpstlichen

Worten Folge zu leisten. Da man selbst von der Ueberzeugung durchdrungen war, daß es die Aufgabe der Regierung wäre, die religiösen Gefühle im Volke zu heben, so gab man sich der Hoffnung hin, auch der Papst würde ausschließlich diesen Endzweck im Auge behalten; bei der Einhelligkeit über das Endziel hielt man die Vereinbarung über alle Einzelfragen für leicht erreichbar. Selbst die Erwägung nahm unter den Motiven der preußischen Regierung eine Stelle ein, daß es die Pflicht aller conservativen Elemente in der Welt wäre, gegen die Revolution und ihre Tendenzen zusammenzugehen. Zu den conservativen Elementen aber zählte man damals in erster Linie das Papstthum.

Es war von der größten Bedeutung, daß der Minister von Altenstein, zu dessen amtlicher Competenz Kirche und Schulen gehörten, und mit ihm seine beiden Räthe, Nikolovius und Schmedding, sich für den Weg der Verhandlung in Rom aussprachen. Der preußische Gesandte in Rom, dem die Führung der Angelegenheit anvertraut wurde, unser großer Meister der historischen Wissenschaft, Niebuhr, war lebhaft für dieselbe Ansicht eingenommen. Niebuhr war ein Mann, der ebenso positiv kirchlich gesinnt, als von dem heftigsten Eifer gegen die Revolution erfüllt war, ein leicht erregbarer, nervöser, reizbarer Charakter, auf dessen Haltung die Reminiscenzen der durchlebten Vergangenheit mächtig einwirkten.

Die Berliner Staatsregierung entschied sich nach langen Verhandlungen und Erwägungen dahin, daß ohne Abschluß eines förmlichen Concordats der Papst die äußeren Einrichtungen der katholischen Kirche innerhalb des preußischen Staates durch eine sogenannte Circumscriptionsbulle organisiren sollte.

In liberalster Weise den so von der Kirche geschaffenen Bisthümern, Kapiteln und Pfarreien die materiellen Mittel zu bieten, behielt der Staat sich selbst vor. Niebuhr machte in Rom noch eine größere Concession, als sie in seiner Instruction eigentlich gerechtfertigt war. Daß dem Könige nothwendigerweise ein Einfluß auf die Wahl oder die Ernennung der katholischen Bischöfe zustehen mußte, wurde damals in Rom nicht bestritten oder verweigert. Aber diese römische Gegenconcession für die staatliche Dotation der katholischen Kirche wurde formell außer Zusammenhang mit der preußischen Leistung bewilligt. Ein päpstliches Breve erkannte die Rechte des Landesherrschers an; eine päpstliche Bulle (1821, de salute animarum), welche den Inhalt der Verabredungen zusammenstellte, wurde in Preußen vom Könige publicirt, unter dem selbstverständlichen Vorbehalte aller staatlichen Hoheitsrechte.

Wir sehen, ganz analog den oben geschilderten Vorgängen zwischen Rom und den süddeutschen Staaten gestaltete sich für Preußen das Verhältniß zwischen Staat und katholischer Kirche. Ebenso glatt wie in Süddeutschland verlief auch in den ersten Jahren die praktische Ausführung der getroffenen Ordnungen. Hier wie dort arbeiteten die Organe des Staates und der katholischen Kirche in vollem Einvernehmen miteinander.

Gemeinsam wurde durch die Beamten des Staates und einen Mandatar der Kirche die Ausführung der neuen Kirchenorganisation für den preußischen Staat in Angriff genommen. Der Bischof von Ermland fand an dem Ministerialrath Schmedding volle Unterstützung. Die Personen, die zur Besetzung der Bischofsstellen und der Domkapitel geeignet erschienen, wurden in gemeinsamer Arbeit ausgesucht. Den Organen der Kirche

blieb die Ausübung ihrer kirchlichen Funktionen völlig frei überlassen. Zwar bestand das königliche Placet; zwar ging die Correspondenz der kirchlichen Organe mit dem Papste durch die Hand des preußischen Ministerium; zwar blieb das Patronat des Landesherrn für viele Pfarreien in voller Kraft. Aber nach den Ideen und Interessen des kirchlichen Lebens übte der Staat seine Befugnisse aus. Und fast in allen den Beziehungen, in welchen die staatlichen Verfügungen die Angelegenheiten der katholischen Kirche berührten, wurde stillschweigend die Ausübung der staatlichen Gewalt nur Angehörigen der katholischen Kirche anvertraut. Klerikale Seminarien und theologische Fakultäten wurden der Kirche zur Verfügung gestellt. Die Ernennung der theologischen Lehrer an diesen Instituten erfolgte durch den Staat; aber überall wurde die weitgehendste Rücksicht auf die Wünsche und Vorschläge der Bischöfe genommen. Die preußische Regierung gewährte den Bischöfen von Köln und Breslau bereitwillig Einfluß auf die Thätigkeit der katholisch-theologischen Fakultäten an den Universitäten Bonn und Breslau. Sie kam den Wünschen der katholischen Kirche in aller Weise entgegen. Als 1826 einige schlesische Geistlichen den Versuch wagten, die deutsche Sprache in den katholischen Gottesdienst einzuführen, eröffnete Bischof Schimonski gegen dieselben ein Strafverfahren. Der Oberpräsident von Schlesien, Merkel, intervenirte. Der Prozeß mußte sistirt werden; aber andererseits untersagte die Regierung jenen Geistlichen, die von ihnen begonnene Neuerung ohne die Erlaubniß ihrer kirchlichen Oberen fortzusetzen oder aufrecht zu erhalten. Das war ein Fall, in dem uns das Zusammenwirken der staatlichen und kirchlichen Organe aufs Deutlichste entgegentritt.

In Köln war 1825 Graf Ferdinand August von Spiegel zum Erzbischofe erhoben worden, ein gebildeter, humaner, von den Anschauungen des vorigen Jahrhunderts berührter Mann, ebenso tüchtig als Theologe wie als deutscher Patriot, ein naher Freund des Freiherrn von Stein, mit dem er in regem Briefwechsel lebte. In vollem Einklange mit den Wünschen und Ansichten der preußischen Regierung bekämpfte Spiegel, wo er konnte, die Ueberreste des französischen Radikalismus und die kirchliche Indifferenz der gebildeten Kreise am Rhein. Sein Bemühen war auf die allgemein menschliche und gleichzeitig auf die theologische Bildung seines Klerus gerichtet. Als Erzbischof suchte Spiegel der theologisch-philosophischen Schule seines Freundes Hermes Eingang bei seinem Klerus zu verschaffen, indem er hoffte, den Durchschnitt der theologischen Bildung am Rhein durch den Hermesianismus immer mehr zu erhöhen. Allenthalben fand Spiegels Thätigkeit Anklang und Erfolg.

Nach allen Seiten lebte Spiegel in dem Bestreben, Frieden und Uebereinstimmung zwischen der Staatsgewalt und den kirchlichen Interessen zu fördern. Er vereinbarte mit der Regierung sogar die Ordnung der von der katholischen Kirche im preußischen Staate zu begehenden Festtage. Er brachte es dahin, daß der in Preußen durch den Landesherrn angesetzte Buß- und Bettag auch von der katholischen Kirche als Feiertag acceptirt wurde. Es war seine auf Ausgleichung und Vereinigung aller berechtigten Interessen gerichtete Vermittlung, welcher diese an und für sich so schwierige Angelegenheit 1828 und 1829 ihre Erledigung verdankte. Als sich eine sachliche Schwierigkeit erhob, als sich eine Differenz zwischen den Grund-

sätzen des preußischen Staates und den Maximen der katholischen Kirche einstellte, da war Spiegel lebhaft bemüht, einen Ausgleich der entgegenstehenden Anschauungen aufzufinden und anzubahnen.

Die katholische Kirche konnte eine Ehe zwischen einem Katholiken und einem Protestanten nach ihren Principien nur ungern, nur im Nothfalle zulassen. Sie duldete überhaupt eine solche Eheschließung nur, wenn das Versprechen vorlag, die zukünftigen Kinder der Ehe in katholischem Glauben zu erziehen. Friedrich der Große hatte diese Grundsätze der katholischen Kirche keineswegs anerkannt, aber er hatte auch die ihm gleichgültige Frage nicht energisch aufgefaßt. Er war mit der Praxis, wie sie im katholischen Schlesien gehandhabt wurde, zufrieden gewesen. Man hatte dort fast allgemein jene kirchlichen Vorschriften ignorirt; man hatte der Ansicht des Staates, nach welcher jene etwaigen Versprechungen der Kindererziehung als wirkungslos oder gar nicht vorhanden betrachtet wurden, sich gefügt, so daß theoretisch jener Zwiespalt der Meinungen nicht ausgetragen wurde. Etwas später hatte eine Zusatzdeklaration zum Landrechte, die für Schlesien erlassen war, eine Norm aufgestellt, nach welcher von staatlicher Seite alle Fälle anzusehen wären: es wurde verfügt, daß das Bekenntniß des Vaters auch das Bekenntniß der Kinder sein sollte. 1825 ordnete König Friedrich Wilhelm III. an, daß diese schlesische Praxis in die Rheinprovinz verpflanzt werden sollte: jene schlesische Vorschrift, daß die Kinder dem Bekenntnisse des Vaters folgen sollten, würde danach auch am Rheine gelten, falls nicht in dem Einzelfalle ein Ehecontrakt unter den zukünftigen Gatten etwas Anderes bestimmt hätte. Aber den katholischen Geistlichen wurde gleich-

zeitig aufs Schärfste untersagt, das Versprechen eines solchen Ehecontraktes vorher von den Brautleuten zu verlangen.

Am Rheine war bis dahin die überwiegende Praxis dahin gegangen, daß die Kinder aus gemischten Ehen katholisch erzogen wurden. In den ersten Jahren der preußischen Herrschaft am Rhein war es ganz natürlich, daß Beamte und Offiziere aus den protestantischen alten Provinzen an den Rhein versetzt wurden. Es lag nahe, daß diese einwandernden, vorwiegend protestantischen Männer mit rheinischen, vorwiegend katholischen Mädchen Ehebündnisse eingingen. Man faßte diesen natürlichen Prozeß als einen Versuch systematischer Protestantisirung der Rheinlande auf, wenn und sobald die Regierungsverfügung von 1825 in Kraft bliebe. Die königliche Ordre wurde daher vielfach umgangen. Der katholische Klerus verweigerte die Trauung, wenn nicht freiwillig das Versprechen der katholischen Kindererziehung gegeben wurde. Bald erhob sich Streit über die Sache. Die Ermahnungen seitens der Staatsorgane, welche die Pflicht des Gehorsames vor den Staatsgesetzen betonten, wurden wenig beachtet. Sie wurden bald beantwortet durch das Wort: „man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen". In frevelhafter Anwendung wurde diesem Bibelspruche die Bedeutung einer Aufforderung zum Ungehorsam gegen die Obrigkeit des Staates beigelegt.

Die Doktrin der römischen Kirche hatte den Anspruch von Altersher erhoben, daß auf dem Gebiete des Eherechts die Kirche die Gesetze zu erlassen habe, daß dem Staate das Recht, hierüber Gesetze und Verfügungen zu geben, nicht zustehe, und daß deßhalb der Priester der Kirche etwaigen unrechtmäßigen Erlassen des Staates keinen Gehorsam zu leisten verpflichtet

sei. Zwischen solchen Anschauungen und den Grundsätzen der preußischen Kirchenpolitik war allerdings eine Vermittlung schwierig. Die Frage der gemischten Ehen konnte in der That leicht dahin führen, daß der bisherige modus vivendi, die bisherige friedliche Praxis zwischen Staat und Kirche zerstört wurde.

So lange ein Mann wie Spiegel die Kölner Diöcese regierte, war freilich die Gefahr des Bruches noch nicht akut. Spiegel bot seine ganze Kraft und seinen ganzen Einfluß nach beiden Seiten hin auf, einen Mittelweg zwischen den gegensätzlichen Anschauungen und Ansprüchen zu erfinden.

In Rom amtirte als Nachfolger Niebuhrs seit 1824 Bunsen. Bunsen ging von der Ansicht aus, daß die entstandenen Schwierigkeiten durch Verhandlungen mit der Kurie, durch eine Vereinbarung mit Rom zu lösen wären. Es war eine Illusion dieses sanguinischen Mannes. Jedenfalls war Bunsen für eine so schwierige Verhandlung nicht der richtige Mann. Bunsen hielt Zeit seines Lebens eine an seine Person gerichtete freundliche Phrase für eine ihm gemachte sachliche Concession. So richtig uns oft die theoretischen Bemerkungen in seinen Schriften und Briefen und Berichten erscheinen mögen, er liebte es immer, auf die Berichterstattung und die Auffassung seiner eigenen diplomatischen Leistungen seine persönlichen Illusionen einwirken zu lassen; so war er niemals in seinem Leben ein wirklich geschickter, seiner Ziele und seiner Wege gleichmäßig sich bewußter Unterhändler.

Erzbischof Spiegel war seinerseits bereit, seinen Einfluß auf den rheinischen Klerus für eine Annäherung der Praxis an die preußische Auffassung aufzubieten. Aber er bedurfte, um

mit sicherer Wirkung vermittelnd eintreten zu können, eines gewissen Rückhaltes an einer päpstlichen Autorisation. Spiegel, der den Wünschen des Staates auch in dieser Frage so weit als irgend möglich entgegenzukommen suchte, hoffte dringend und lebhaft, daß jene Unterhandlung Bunsens in Rom zu einem befriedigenden Ziele führte. Er begleitete Bunsens Schritte mit seiner vollsten Sympathie. In Rom waren aber die Wege nicht so eben, als man es in Deutschland sich vorgestellt. Und schließlich erzielte Bunsen in Rom Etwas, das er für viel zu halten sich einredete und für viel ausgab, das aber in Wirklichkeit sehr wenig war.

Ein päpstliches Breve von 1830 hielt an der kirchlichen Anschauung fest, nach welcher das Versprechen der katholischen Kindererziehung eine unerläßliche Bedingung für die Einsegnung einer gemischten Ehe durch einen katholischen Priester bildete; aber es gestattete, daß in bestimmten Fällen ausnahmsweise auch ohne ein solches ausdrücklich gegebenes Versprechen der katholische Pfarrer „passive Assistenz" bei der Trauung leisten dürfe. Ob dies Breve den Grund einer erträglichen Praxis zu legen geeignet war, ob es eine Concession der Kirche an die Anschauungen des preußischen Staates überhaupt enthielt, das hing von dem Geiste der Ausführung ab. Hielt man sich eng an den Wortlaut des Breve, so hatte es eine geringe Bedeutung; gab man in der Anwendung ihm eine weitherzige Deutung, so konnte vielleicht eine Abhülfe der entstandenen Schwierigkeiten von demselben erhofft werden.

In Berlin hielt man das Breve noch nicht für ausreichend und schmeichelte sich, bei fortgesetzter Unterhandlung in Rom selbst eine Erweiterung der erreichten Nachgiebigkeit durchzu-

setzen. Aber diese Aussicht erwies sich als nichtig. Bunsen war nicht im Stande, eine Verbesserung des Breve zu erzielen. Da entschloß man sich in Berlin, das Breve auch so, wie es war, anzunehmen und, im Vertrauen auf Spiegels Entgegenkommen, den Weg der Verhandlung mit den eigenen Landesbischöfen zu betreten. Bunsen kam selbst nach Berlin, um mit den rheinischen Bischöfen den Inhalt und Wortlaut der von denselben an ihre Pfarrer über die Ausführung des Breve zu erlassenden Instruction zu vereinbaren. In der That kamen Spiegel und Bunsen in der Sache überein. Und Spiegel unternahm es, auf Grund dieser zwischen ihm und Bunsen getroffenen Vereinbarung, mit seinen Suffraganen, den Bischöfen von Trier, Münster und Paderborn, die von dem Klerus in der Praxis zu beobachtende Haltung genauer festzusetzen. Es erging Spiegels Instruction 1835 an die rheinischen Pfarrer, die wirklich die Worte des Breve in so weitem Sinne auslegte, daß gemäßigten Anforderungen des Staates damit Genüge gethan war. Um an keiner Stelle anzustoßen, war verabredet, daß Spiegels Instruction eine geheime bleiben und nicht dem Zank der öffentlichen Erörterung preisgegeben werden sollte.

Bis dahin war also die Sache noch gut verlaufen. Bunsen war über das Ergebniß seiner diplomatischen Kunst hoch erfreut; von seinem Könige wurde er hochgeehrt. Alles schien trefflich geordnet; aber es war nur ein Schein. Zwischen dem Breve des Papstes von 1830 und der Spiegel'schen Instruction von 1835 bestand ein nicht unwesentlicher Unterschied. Die Instruction war weiter gegangen, als das Breve zugelassen. Bunsen behauptete zwar, die Instruction treffe mit der richtigen Auffassung des Breve völlig zusammen; er interpretirte in

das Breve hinein, was er als seinen Inhalt zu lesen wünschte, was aber nicht wirklich in demselben stand.

Daß eine solche Ausweitung der päpstlichen Verfügung möglich war, das verdankte man nicht Bunsens geschickter Negociation, sondern allein dem versöhnlichen Charakter des Kölner Erzbischofes. So lange Spiegel, der friedlich gesinnte, der preußisch-fühlende Patriot, an der Spitze der Kölner Diöcese stand, war begründete Hoffnung eines leidlichen Compromisses vorhanden. Aber sobald Spiegel aus diesem Leben geschieden, hatte der Nachfolger Spiegels die freie Wahl, ob er das Breve von 1830 ebenso wie sein Vorgänger auslegen oder sich enger an den Wortlaut desselben halten wollte. Eine wirkliche Ausgleichung war also keineswegs gelungen; es war für eine kurze Frist nur der Ausbruch des Kampfes vertagt.

Spiegels Tod und die Erhebung seines Nachfolgers gab das Signal zu dem Kampfe, der sich schon lange allmälig vorbereitet, für welchen die ultramontane Partei in der katholischen Kirche lange ihre Waffen gerüstet und bereit gehalten, gegen welche der preußische Staat dagegen keineswegs die nöthigen Vorkehrungen getroffen hatte.

III.

Schwer läßt sich der erste Anfang und das allmälige Wachsen einer geistigen Strömung deutlich darlegen; schwer läßt sich die Entstehung einer kirchlichen oder politischen Partei vollständig klar machen. Der deutsche Ultramontanismus unseres Jahrhunderts kann auf verschiedene Elemente als auf seine Ahnen und Erzeuger hinweisen.

Einen wichtigen Antheil hatten an der Entstehung der ultramontanen Tendenzen jedenfalls die Romantiker mit ihrer Verherrlichung des Mittelalters, mit ihrem mystischen Gefühlswesen und ihren zum Mittelalter zurückstrebenden Gelüsten. Als Ideal der Romantiker tauchte schon früh das Papstthum des Mittelalters auf. Klemens Brentano und Friedrich v. Schlegel, der Rath Schlosser in Frankfurt und der Convertit Adam Müller, sie reichten jenen Theologen die Hand, welche den Katholicismus wissenschaftlich zu durchdringen und begreiflich zu machen suchten. Sie verbreiteten und priesen die Schriften de Maistres ihren Landsleuten an. De Maistre übte damals auf die ganze geistige Atmosphäre von Deutschland einen gewaltigen Einfluß aus. Die Schriften des jüngeren Lammenais wurden ebenso in diesen Kreisen verherrlicht und hoch gehalten.

Zuerst war Wien gleichsam ein Centrum dieser Tendenzen. Die Wiener Jahrbücher der Litteratur dienten zuerst denselben als Organ. Bald entstand ein zweiter Kristallisationspunkt in München.

Nach München kam Joseph Görres, ein geborener Rheinländer, der verschiedene Entwicklungsphasen schon hinter sich hatte; zuerst Jakobiner, dann deutscher Patriot, jetzt, seitdem er von der preußischen Regierung wegen seines Liberalismus verfolgt wurde, der heftigste Preußenfeind und Preußenhasser. Görres nahm die romantische und die ultramontane Strömung beide in sich auf; in ihm vollzog sich die innigste Verbindung beider Kreise. Mit Görres verband sich Philipps aus Elbing, ein preußischer Jurist, der zum Katholicismus übergetreten war; ein Mann von großer kanonistischer Gelehrsamkeit war Philipps dem Romantiker und Pamphletisten Görres ein willkommener und nützlicher Bundesgenosse. Sie beide gaben zuerst den Ton an, den darauf die ultramontane Litteratur festgehalten hat. Ihre Schüler Jarke und Jörg ahmten hierin den ultramontanen Meistern nach. Abneigung und Feindschaft und Haß gegen den preußischen Staat diktirte ihnen ihr Verhalten. In Zeitschriften und in Pamphleten begannen sie rührig die Agitation gegen den preußischen Staat.

Während der katholische Klerus der letzten Generation friedlich sich zu den deutschen Staatsgewalten gestellt hatte, wurde von jetzt ab der jüngere Klerus durch die ultramontane Litteratur zu bewußter Staatsfeindschaft erzogen.

Jene früher von mir hervorgehobene innere Erstarkung der katholischen Anschauungsweise auf dem Gebiete der Theologie und der ihr verwandten Wissenschaften bot dem Auf-

kommen der Ultramontanen Vorschub und Rückhalt. Die Schriften von Möhler und Hirscher und ihrer Genossen, die gewiß nicht der ultramontanen Tendenz zu dienen bestimmt waren, wurden nichtsdestoweniger von den entschieden hierarchisch gesinnten Vorfechtern der katholischen Kirche in ihrem Sinne verwerthet und ausgebeutet. Die Stärkung des katholischen Bewußtseins lieferte der staatsfeindlichen ultramontanen Tendenz die geistige Nahrung, die zur Bildung der jüngeren Generationen der Geistlichen sich gebrauchen ließ. Die Schriften der französischen Ultramontanen wurden eifrig in Deutschland gelesen und verbreitet. In Deutschland selbst entstand eine ultramontane Litteratur, die immer stärker heranwuchs.

Schon 1817 schrieb Clemens von Droste-Vischering das giftige Buch über die Religionsfreiheit der Katholiken. 1819 folgte der Justizrath Sommer in Arnsberg, unter dem Pseudonym Westfalus eremita, mit der Schrift „von der Kirche in dieser Zeit". Er hatte die volle Unabhängigkeit der Kirche von dem Staate gefordert; er hatte eine freie, von dem Staate völlig unbeeinflußte Kirche und eine freie Wissenschaft in dieser Kirche als unbedingte Nothwendigkeit in Anspruch genommen. Städlinger versuchte 1827 eine Apotheose des römischen Musterpapstes Gregor VII., er erklärte die katholische Kirche für das einzige Rettungs- und Schutzmittel gegenüber der Revolution. Kastner „die katholische Kirche Deutschlands" 1829 und Herbst „die Kirche und ihre Gegner in den drei letzten Jahrhunderten" 1833 predigten dasselbe Thema; sie versicherten, daß einzig und allein die katholische Kirche die Zersetzung der Staaten aufhalten könnte. 1835 erschien das berüchtigte Buch: „Beiträge zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland"

— das sogenannte rothe Buch, zu welchem verschiedene Autoren beigesteuert hatten, ein Pamphlet, das die heftigsten Anklagen und Beschwerden und Verdächtigungen gegen die preußische Regierung vorbrachte, voll Hetzereien gegen das preußische Königshaus, gegen die Einrichtungen des preußischen Staates, vornehmlich gegen das preußische Heer. Hier wurde das königliche Placet als das Galeerenzeichen, das den heiligen Ordnungen der Kirche aufgedrückt, bezeichnet. Hier wurde verkündigt, daß Preußen fünf Millionen Katholiken zu Heloten des Protestantismus gemacht habe. In Preußen wurde das Pamphlet verboten, in Bayern dagegen wurde es mit Jubel begrüßt. Und die historisch-politischen Blätter in München, die bald nachher als ein neues Centralorgan des Ultramontanismus ins Leben traten, waren seitdem thätig, das dort präparirte Gift weiter auszubreiten.

Man darf den allmälig wirkenden Einfluß dieser Litteratur auf die katholische Bevölkerung in Preußen nicht gering achten. Durch die Pamphlete der ultramontanen Hetzlitteratur wurde die Stimmung aller kirchlichen Katholiken in einen Gegensatz zu dem preußischen Staate gebracht; so wurde es erreicht, daß „gutkatholisch" und „ultramontan" identische Begriffe für die Masse der Rheinländer wurden. In der Stimmung der preußischen Katholiken machte sich gleichzeitig die Einwirkung fühlbar, welche die allgemeine Machtsteigerung der klerikalen Tendenzen in Frankreich, in Spanien und zuletzt auch in England ausüben mußte. Ultramontane Schriften aus Frankreich und aus Belgien wurden in die Rheinlande geschleudert. Die Bevölkerung der Rheinlande hatte sich von Anfang an in einem gewissen politischen Gegensatze zu dem von ihnen unverstandenen

Charakter des preußischen Staates befunden, dem sie 1815 angegliedert worden. Die politische Antipathie der Rheinländer gegen das specifisch preußische Wesen begegnete sich bald mit dem religiösen Gegensatze, der mehr und mehr zu extremeren Gefühlen sich steigerte. Zwischen den katholischen Bewohnern des Niederrheins und den Belgiern bestanden vielfache persönliche Beziehungen und Verbindungen. Das von den Belgiern 1830 gegebene Beispiel galt daher am Rhein als nachahmenswerth; man meinte an der Belgischen Revolution sich ein Vorbild dafür nehmen zu dürfen, wie eine katholische Provinz von einem protestantischen Staate sich wieder losreißen könnte. Der Vikar Fonk, der Pastor Nellessen in Aachen, der Pastor Binterim in Bilk bei Düsseldorf bildeten den Kern einer kirchlichen Partei, welcher politische Nebengedanken nicht ganz fremd waren. Von ihnen ging die steigende Fluth der Beschwerden und Anklagen gegen den preußischen Staat aus.

Es würde eine ganz falsche Vorstellung sein, wenn man annehmen wollte, daß diese Klagen der Ultramontanen bei allen Geistlichen und Laien der katholischen Kirche von vorneherein Anklang und Beifall gefunden. Es gab noch eine zahlreiche Schicht katholischer Geistlichen, die dem Ultramontanismus abgewendet geblieben. Aber gerade dieses Verhältniß erfüllte die ultramontanen Eiferer mit besonderem Zorn. Sie schrieben den geringen Eifer, den nach ihrer Ansicht die Mehrzahl der rheinischen Geistlichen für die ultramontane Sache damals an den Tag legte, auf Rechnung der Beeinflussung des Klerus durch die preußische Regierung. Eine gewisse liberale Gesinnung, eine gewisse kirchliche Lauheit, so klagten die Ultramontanen, werde von oben herab befördert; sie entsetzten sich über

den großen Anhang, den die theologische Lehre des Professor Hermes bei den Geistlichen von Trier und von Köln gefunden. Nach ihrer Behauptung stand insbesondere die Universität Bonn unter dem Drucke der „Hermesianer". Auch waren die Ultramontanen keineswegs mit der Haltung ihrer eigenen Bischöfe zufrieden. Sie beschwerten sich theils darüber, daß einzelne Bisthümer noch immer nicht besetzt, theils machten sie die preußische Regierung für die allzugroße Friedensliebe der Bischöfe verantwortlich. Spiegel galt insbesondere im ultramontanen Lager als ein Hinderniß ihrer Tendenzen, als ein Werkzeug Preußens. Ganz leise und ganz allmälig wurde seine Stellung in seiner eigenen Diöcese unterminirt.

Am Ende des Jahres 1833 hatte der preußische Kronprinz eine längere Reise durch die Rheinlande gemacht. Sein Erscheinen und seine Reden hatten in ultramontanen Gemüthern die Hoffnung erweckt, daß er zu ihrer Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche hinneigend ihren Parteibestrebungen die Zügel werde schießen lassen, vielleicht sogar selbst ihre geheimsten Wünsche befördern werde. Man behauptete in ultramontanen Kreisen, es zu wissen, daß der Kronprinz die besten Absichten gehabt, eine Aenderung der Regierungspraxis herbeizuführen; man fügte hinzu, daß nur die Verstocktheit der preußischen Bureaukratie die Ausführung der kronprinzlichen Vorschläge verhindert.

Großen Lärm schlugen damals die Ultramontanen über eine Regierungsmaßregel, welche in der That von einer gewissen Härte nicht frei war. Man hatte bei manchen Veranlassungen auch die katholischen Soldaten genöthigt, dem Militär-Gottesdienste anzuwohnen, und der Gottesdienst im preußischen

Heere war herkömmlich ein protestantischer. Die Regierung hatte dabei ausschließlich das Interesse der militärischen Disciplin im Auge gehabt und es übersehen, daß der Militär-Gottesdienst neben dem militärischen auch einen kirchlichen Charakter hatte. Den Ultramontanen gelang es im Jahre 1834, in einem katholischen Offizier einen Märtyrer seiner religiösen Ueberzeugung zu schaffen oder wenigstens den Glauben an ein vorgekommenes Martyrium im Volke auszustreuen. Die Sache wurde vielfach besprochen und diskutirt; auch verständige Protestanten riethen der Regierung, die katholischen Soldaten von der Theilnahme am evangelischen Gottesdienst zu entbinden. Und es dauerte in der That nicht lange, bis dieses Zugeständniß gemacht und damit diese sachlich begründete Beschwerde der katholischen Kirche durch die preußische Regierung selbst aus dem Wege geräumt war.

Als nun 1835 jene Streitfrage der gemischten Ehen in der Weise, die wir berichtet haben, geschlichtet zu sein schien, als die Instructionen der betheiligten Bischöfe bekannt zu werden anfingen, da brach in dem rheinischen Klerus eine heftige Agitation gegen die Verfügung der kirchlichen Oberen aus. In der rheinischen und belgischen Presse erhob sich ein Sturm der Entrüstung. Man rief, die katholische Kirche sei an den protestantischen Staat verrathen und verkauft worden.

Schon während der ersten Anfänge dieser neuen Wirren starb der Bischof Ferdinand August von Köln (am 2. August 1835). Er hatte bei allen seinen Bestrebungen immer die vollste Unterstützung an seinem Domkapitel gehabt, dessen hervorragendste Persönlichkeiten München und Hüsgen waren.

Während der Sedisvakanz führte die Verwaltung als Kapitel-Vikar Dr. Hüsgen, durchaus im Geiste und Sinne Spiegels.

Man sollte meinen, es wäre der preußischen Regierung von der größten Wichtigkeit gewesen, einen Mann von der Denkungsart Spiegels zum Bischof in Köln zu machen. Aber das Unerwartete und Unerhörte geschah: die Regierung selbst designirte und empfahl dem Kapitel die Wahl eines Mannes, dessen extremer Fanatismus den ultramontanen Eifer der meisten Parteigenossen noch weit übertraf. — Freiherr Clemens August von Droste-Vischering war ein münsterländischer Edelmann, der schon in seinen früheren Lebensjahren allerlei Mißhelligkeiten mit der Staatsgewalt durchgemacht hatte. Er war eine Zeit lang General-Vikar in Münster gewesen und hatte als solcher mehrfach seine Befugnisse überschritten und mehrfache Zurechtweisungen seitens der Staatsregierung sich zugezogen. Mit dem höchsten Selbstgefühl seiner geistlichen Würde war er der Staatsbehörde immer entgegengetreten. Sein Grundsatz war das Wort, das er im Munde führte: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen". Er hatte selbst wiederholt in kleinen Schriften und Brochuren dieses Thema behandelt. Mit dem Grafen Spiegel war er ebenfalls in jüngeren Jahren mehrmals hart zusammengestoßen; ganz besonders aber hatte der Professor der Theologie an der Münster'schen Hochschule, Georg Hermes, seine Abneigung sich zugezogen. Dem „Vernunftstolz" der philosophischen Theologen war Droste mit der Forderung blinden Glaubens an die Sätze der Kirchenlehre entgegengetreten. Als Hermes an die 1818 neu gegründete Universität Bonn versetzt und als gleichzeitig die Universität Münster auf eine Akademie beschränkt wurde, da verbot Droste

den jungen Theologen der Diöceſe Münſter, in Bonn zu ſtudiren, wo Hermes lehrte. Dem Gegner dachte er einen vernichtenden Schlag zu verſetzen, wenn er ſeine Zuhörer ihm entzog. Die Staatsregierung ließ damals dies Verfahren ſich nicht gefallen. In Münſter wurden die Vorleſungen der Akademie ſuspendirt und Droſte wurde mit Strafe bedroht. Er legte darauf ſein kirchliches Amt nieder und lebte als Prieſter nach ſeinem Sinne weiter. Da man damals noch ganz ſich dem Gefühle des Friedens und der Harmonie zwiſchen Staat und Kirche hingab, ſo geſchah gegen Droſte kein weiterer Schritt. Man ließ ihn gewähren. Seine herbe und ſtrenge Frömmigkeit, ſein der Aſkeſe zugewendetes Weſen hatte ſogar ihm Ruf und Anſehen verſchafft. Selbſt die Organe des preußiſchen Staates hatten Reſpekt vor der unbeugſamen und rückſichtsloſen Energie ſeines Glaubens. Es ſcheint, daß der Kronprinz auf ihn zuerſt aufmerkſam geworden und ſeine Huld ihm zuerſt zugewendet. Doch auch der alte König verſchloß dem Wunſche ſich nicht, einen ſo frommen und ehrwürdigen Mann wieder in einem höheren Kirchenamte zuzulaſſen.

Wie es gekommen, daß man gerade ihn für den Kölner Poſten ausgewählt, ſcheint mir noch nicht vollſtändig aufgeklärt zu ſein. — Wohl hören wir, daß Droſte ſelbſt gelegentlich ſeinen Wunſch geäußert, wieder an die Spitze einer Diöceſe zu kommen; wohl wiſſen wir, daß das Miniſterium ſich für das zukünftige Verhalten Droſte's eine gewiſſe Garantie zu verſchaffen verſtanden; aber wie konnte man von einem verklauſulirten Verſprechen des Wohlverhaltens irgend welche wirkliche Sicherung erwarten? wie konnte man ſolche Hoffnung von einem Manne hegen, gegen welchen begründetes Mißtrauen

vorhanden sein mußte? Derartige Versprechungen für die Zukunft binden doch niemals, da es ja niemals möglich sein wird, sie in ganz strikter und fester Form zu redigiren.

Droste hatte der vermittelnden Vertrauensperson zugesagt, daß er den Frieden in der Diöcese nicht stören würde, daß er auch in der Frage der gemischten Ehen den vorgefundenen Zustand, d. h. die „gemäß dem Breve von Papst Pius VIII. darüber getroffene und zur Vollziehung gekommene Vereinbarung" aufrecht erhalten würde. Fast unbegreiflich erscheint uns, daß man nicht wenigstens die Zusage etwas schärfer präcisirt, den Hinweis auf jene Convention von 1834 und die Spiegel'sche Instruction an die Pfarrer nicht etwas deutlicher gemacht. Zweideutig war immer Droste's Versprechen; ganz sicher war es nicht so beschaffen, daß es einen Fanatiker, dessen Schroffheit und Eigensinn man in Münster hinlänglich erprobt, hätte binden können.

In Rom war man über die Absicht der preußischen Regierung erstaunt. „Ist Ihre Regierung toll?" sagte der Kardinal-Staatssekretär dem preußischen Gesandten auf seine Mittheilungen. — Droste wurde dem Domkapitel in Köln von der Regierung selbst empfohlen und am 1. December 1835 gewählt und am 29. Mai 1836 inthronisirt.

Sehr bald zeigte es sich, daß der Erzbischof mit den Jahren keineswegs verträglicher oder zugänglicher geworden; er war derselbe derbe, grobe, hartknochige und trotzköpfige Mann geblieben, als welchen er sich früher gezeigt. Sein Kirchenregiment in Köln strebte sofort darnach, seinem früheren Auftreten in Münster ähnlich zu werden. Seine Grundsätze der unbedingtesten Selbständigkeit der Kirche, ja der Oberhoheit der

Kirche über den Staat legte er als Erzbischof sofort in Handlungen an den Tag.

Den alten Gegner aus Münster, jenen Professor Hermes, traf Droste zwar nicht mehr unter den Lebenden an; aber seine Schüler bildeten die Mehrzahl im Kölner Klerus und seine Lehrweise war, von Spiegel begünstigt, zu ausgedehnter Herrschaft in der Diöcese gelangt. Hermes hatte eine philosophische Begründung der katholischen Kirchenlehre versucht, indem er aus der menschlichen Vernunft die Dogmen der katholischen Kirche ableitete; er war keineswegs in Gegensatz zum Dogma der Kirche getreten; er blieb ein Gegner der protestantischen Auffassung; seine philosophischen Erörterungen hatten vielmehr an allen Punkten zur Bestätigung gerade der katholischen Kirchenlehre hingeführt. Aber die Methode seiner Beweisführung erschien den strenger und einseitiger auf das Dogma sich berufenden Theologen der katholischen Kirche gefährlich und bedenklich. Es war immerhin ein neuer Weg, die kirchliche Orthodoxie auf die Resultate vernünftigen Nachdenkens statt auf die Tradition der Kirche stützen zu wollen. So kann es einem objektiven Urtheil nicht gerade auffallend erscheinen, daß die Hermesianische Lehrweise allmälig Widersacher und Gegner sich in Deutschland erweckte und schließlich in Rom Verwerfung und Verdammung erfuhr.

Die päpstliche Bulle, welche das Verdammungsurtheil der Kirche über die Lehre und Schule des verstorbenen Hermes enthielt (vom 26. September 1835), langte in der Diöcese Köln während der Sedisvakanz nach Spiegels Tode an. Die Schüler und Freunde von Hermes, welche die theologischen Lehrstühle an der Bonner Universität einnahmen, waren aufs höchste von

dem römischen Urtheil betroffen; aber sie fügten sich in dasselbe. Ihre einzige Einwendung gegen Rom bestand darin, daß sie nachzuweisen sich anheischig machten, die Schriften von Hermes enthielten gar nicht die von Rom verworfenen Sätze. Indem sie der Entscheidung der Kirche sich zu unterwerfen erklärten, betrieben sie eifrig, dem Papste eine bessere Information über den Sachverhalt der Lehre ihres Meisters zu verschaffen.

Droste begann dagegen in Köln sofort mit der Unterdrückung und Verfolgung der sogenannten Hermesianer. Den Professoren der Bonner theologischen Fakultät trat er von vornherein als erklärter Widersacher gegenüber. Auch das Domkapitel, dessen Mehrheit Spiegels Grundsätzen noch anhing und der Hermesianischen Schule freundlich gesinnt war, entfremdete er sich völlig. Die ihm zustehende Aufsicht über die Bonner Fakultät übte er so, daß er nicht nur das Lesen der Schriften von Hermes, sondern auch den Besuch der Vorlesungen bei den Schülern des Hermes untersagte.

Die preußische Regierung kam, obwohl der päpstliche Erlaß noch nicht in vorschriftsmäßiger Weise publicirt war, dem Erzbischofe auf dem Gebiete der kirchlichen Lehrzucht ohne Weiteres weit entgegen und war bereit, ihm bei der Unterdrückung der Hermesianischen Lehre hülfreiche Hand zu leisten. Aber sie hielt darauf, daß Droste nicht aus eigener Machtvollkommenheit in den Organismus der Bonner Universität sich Eingriffe erlaube. Der Kurator der Universität, Herr von Rehfues, der bisher dem Erzbischofe Spiegel in seiner den Hermesianern gespendeten Protection zur Seite gestanden, bot jetzt Alles auf, mit dem neuen Erzbischofe über die nöthigen Schritte sich zu verständigen. In seinem Entgegenkommen überschritt er sogar mehrmals die zu-

läſſige Grenze. Den Erzbiſchof mußte dieſe nachgiebige Bereitwilligkeit natürlich in ſeinem Eigenſinne beſtärken. Die Regierung ging ſo weit, daß ſie protokollariſch die Bonner Profeſſoren verpflichtete, in ihren Vorleſungen die vom Papſte verworfenen Schriften des Hermes nicht zu erwähnen und aller Polemik über dieſelben ſich zu enthalten.

Dennoch ſtellte der Erzbiſchof ſeinerſeits ohne jedes Einvernehmen mit der Staatsregierung 18 Theſen auf, deren Unterzeichnung er von den Lehrern der Theologie und überhaupt von jedem jungen Kleriker vor der Weihe heiſchte. Dieſe Theſen umfaßten theologiſche Sätze, welche der Hermeſianiſchen Lehre entgegengeſetzt waren. Es war nicht Sache der Staatsregierung, über den dogmatiſchen Inhalt derſelben eine Anſicht zu äußern. Nur die letzte Theſe ſchien das Grenzgebiet des ſtaatlichen und kirchlichen Lebens zu betreten und einen Sinn zu enthalten, welcher für die Regierung bedenklich ſcheinen konnte. Die Kleriker ſollten nämlich in derſelben verſprechen, dem Erzbiſchofe in allem, was auf Lehre und Disciplin ſich bezöge, zu gehorchen und von ſeiner Entſcheidung an Niemanden als an den Papſt zu appelliren. Dies konnte ſo ausgelegt werden und wurde ſo aufgefaßt, als ob der Erzbiſchof den Rekurs an die Staatsgewalt beſeitigen wollte.

Alle die einzelnen Schritte des Erzbiſchofes, ſowohl ſeine Maßregeln bei der Ordnung des Prieſter-Seminars, als das Verfahren gegen die Bonner Fakultät geſtatteten keinen Zweifel an ſeiner Abſicht, ohne Rückſicht auf die ſtaatsrechtlich geordneten Zuſtände und Verhältniſſe, ohne Verſtändigung mit der Staatsregierung einzig und allein nach ſeinem Sinne durchgreifend die kirchlichen Verhältniſſe des Rheinlandes zu beherrſchen.

Es kam zu diesen Beschwerden, die allmälig sich ansammelten, zuletzt noch die kundgegebene Absicht Droste's hinzu, in der Frage der gemischten Ehen sich wohl an das Breve von 1830, keineswegs aber an die dasselbe erweiternde Vereinbarung von 1834 zu halten. Der hierüber entbrennende Conflikt beschäftigte bald alle Gemüther und nahm in dem Kirchenstreite bald die erste Stelle ein. Die Regierung bestand auf Fortsetzung der Spiegel'schen Praxis, der Erzbischof aber beharrte auf seinem Sinne.

Auch in Rom war schon im März 1836 eine äußerst heftige Note dem preußischen Gesandten übergeben worden, durch welche die Spiegel'sche Convention verworfen und in welcher eine Reihe von Beschwerden des Papstthums über das Verhalten der preußischen Regierung gegen die katholische Kirche angehäuft war. Es war also kaum zu erwarten, daß von Rom aus der Erzbischof rectificirt werden würde.

Es lohnt sich heute nicht mehr, die diplomatischen Verhandlungen, die zwischen Rom und Berlin und zwischen Berlin und Köln hin und her gingen, im Einzelnen zu verfolgen. Zuerst hatte der Minister von Rochow persönlich im Sommer 1837 mit Droste verhandelt. Dann ließ man aus Rom den Gesandten Bunsen kommen, um ihn als klassischen Zeugen über jene Convention von 1834 zu gebrauchen. Bunsen sprach im Herbste 1837 mit Droste, — ohne jeden Erfolg. Der Regierungs-Präsident Graf Stollberg bemühte neben Bunsen sich ebenso vergebens, den Sinn Droste's zur Nachgiebigkeit zu stimmen. Droste blieb in seinem kirchlichen Selbstgefühle unbeirrt auf seinem non possumus. Die Regierung glaubte einmal einen Ausweg aus der unerträglichen Lage darin gefunden zu haben,

daß sie Droste zur Niederlegung seines Amtes zu bewegen unternahm, welches er doch nur unter einer bestimmten, jetzt aufgegebenen Voraussetzung empfangen hätte; sie sicherte ihm für diesen Fall Straflosigkeit für das schon Geschehene zu. Droste wurde dadurch in seiner Haltung nur bestärkt.

In Berlin unterwarf man die Lage, die man sich durch Droste's Ernennung selbst bereitet hatte, endlich einer gründlichen Untersuchung. So viel wir wissen, gingen die Ansichten über die zu ergreifenden Maßregeln auseinander. Doch behielt die Meinung die Oberhand, daß die Zeit zu ernsten Schritten gekommen, daß man die offene Auflehnung Droste's gegen den Rechtszustand im preußischen Staate nicht länger dulden dürfte. Auf Befehl des Königs ließ der Cultusminister von Altenstein dem Erzbischof die Alternative nochmals stellen — der Unterwerfung unter das Staatsgesetz oder der Resignation. Der Erzbischof wies Beides zurück. Ja, er gab von dieser hochmüthigen Ablehnung persönlich seinem Domkapitel und den sämmtlichen Pfarrern Kölns Kenntniß: das war ein Schritt, der nur die Auslegung zuließ, daß Droste in provokatorischer Weise zum Widerstande gegen die ihm drohenden Regierungsmaßregeln aufregen wollte. Die Regierung hatte sich zu der Ueberzeugung aufgerafft, daß Droste keinenfalls in der weiteren Verwaltung der Diöcese belassen werden könnte; sie beschloß seine Entfernung von Köln.

Der Oberpräsident der Rheinprovinz, von Bodelschwingh, übernahm persönlich die Ausführung der Regierungsentschließung. Nachdem der Erzbischof nochmals den ihm angesonnenen Verzicht verweigert, erklärte Bodelschwingh ihn für gefangen und ließ ihn mit bewaffneter Macht von Köln wegbringen.

Er wurde auf die Festung Minden geführt (am 20. November 1837).

Der Gewalt hatte Droste sich ohne Weiteres gefügt; und Unruhen wurden durch die geschickte Art der Ausführung vermieden. Dem Domkapitel hatte die Regierung von ihren Beschwerden gegen Droste Mittheilung gemacht. Das Domkapitel wählte auf Verlangen der Regierung einen Kapitular-Verweser, das Domkapitel stand in den principiellen Fragen ganz offen auf Seite der Regierung. Aus seiner Mitte wurden dem Papste über Droste's Art und Weise sehr charakteristische Dinge mitgetheilt.

Der Akt von 1837 wurde in sehr verschiedener Weise beurtheilt. Die Ultramontanen schrieen natürlich über die Vergewaltigung der Kirche Zeter und Wehe: sie machten aus Droste einen Märtyrer und Heiligen der Kirche. Die ganze so lange angesammelte und allmälig angewachsene Wuth der ultramontanen Partei gegen den preußischen Staat machte sich auf die lärmendste Weise Luft; man stellte aufs eifrigste Erörterungen über die Rechtskränkungen und Rechtsverletzungen, die man erduldet, an; man proklamirte laut die Beleidigung des rheinischen Ehrgefühls durch die preußische Verwaltung. In Süddeutschland, ganz besonders in Bayern geschah alles, die Aufregung der Rheinländer zu erhitzen und zu schüren. Allen Anderen stürzte sich Joseph Görres voran; der literarische Vorkämpfer des Ultramontanismus kannte in seinen Schmähungen gegen Preußen kein Maß. Ihm sekundirten die großen und kleinen Lichter der Partei. Eine Fluth von Brochuren überschwemmte die Rheinlande, sinnbethörend in ihrem Wuthgeschrei, aufreizend in ihren einzelnen Ausführungen.

Auf der anderen Seite fehlte es der preußischen Regierung nicht an besonnenen und maßvollen Vertheidigern, welche ruhig den Sachverhalt darlegten und die Nothwendigkeit klar zu stellen strebten, durch welche die Regierung zu diesem extremen Schritte gezwungen. Von höheren Beamten selbst kamen Darlegungen und Denkschriften dieser Art ins Publikum. Damit vermischten auch einzelne protestantische Eiferer ihre polemischen Ausführungen gegen den Katholicismus; selbst radikale und kirchenfeindliche Declamationen wurden bei diesem Anlaß laut, welche die preußische Regierung von ihrer Bundesgenossenschaft abzuwehren alle Mühe hatte.

Ein Akt der Nothwehr war in der That das Kölner Ereigniß des 20. November 1837, ein gewaltsamer Ausweg aus einer durch die eigene Schwäche geschaffenen unmöglichen Lage. Nicht das scheint mir an dem Verfahren der preußischen Regierung als tadelnswerth, daß sie zuletzt den gewaltsamen Ausweg zu gehen nicht verschmäht hat. Wohl aber verdient die Inconsequenz und die Unsicherheit der Regierungspolitik rückhaltslose Mißbilligung. Das Schlimmste scheint mir, daß sogar damals das Schwanken der Regierung noch nicht sein Ende erreicht hatte.

In offenem Tadel der Regierungsmaßregeln erging sich der Kronprinz. Und die Regierung selbst that in nächster Zeit einige Schritte, die den Rückzug von ihrer principiellen Haltung eröffneten. Anfangs hatte die Regierung erklärt, hochverrätherischen Umtrieben, die an Droste's Persönlichkeit sich anhingen, auf der Spur zu sein. Man hatte seine Papiere mit Beschlag belegt; man hatte seinen Sekretär und Kaplan Michelis ebenfalls gefangen gesetzt; man nahm verschiedene der lautesten

Schreier auf ultramontaner Seite in Untersuchungshaft. Aber das Resultat war Null. Jener Michelis hatte vorsichtiger Weise einen Theil der erzbischöflichen Correspondenzen verbrannt; und die Regierung war dann nicht in der Lage, ihm oder dem Erzbischofe Etwas zu beweisen. Der Prozeß, von dem man Anfangs geredet, wurde nicht geführt, und die officielle Erklärung für diese Unterlassung, „es sei nicht geschehen aus Achtung vor der erzbischöflichen Würde," war geradezu kindisch. Die Absetzung des Erzbischofs von seiner geistlichen Würde konnte selbstverständlich die Staatsregierung ihrerseits nicht aussprechen; es blieb bei der Sperrung seiner Funktionen.

In Rom faßte man den Vorgang als eine preußische Kriegserklärung auf. Die päpstliche Allocution vom 10. December 1837 erging sich in Klagen darüber, daß die Freiheit der Kirche durch Preußen verletzt, die bischöfliche Würde verachtet, das Recht der katholischen Kirche und des heiligen Stuhles von Preußen mit Füßen getreten sei. Von irgend welchen Concessionen, von irgend welchen gütlichen Verhandlungen wollte man Nichts mehr wissen. Man wollte den preußischen Gesandten Bunsen in Rom gar nicht mehr vorlassen und gar nicht mehr anhören. Bunsen dagegen war der Ansicht, es sei seine Sache, in Rom Erläuterungen und Entschuldigungen vorzutragen. Die ganze Schwäche seines politischen Charakters trat im damaligen Augenblicke hervor. Zuerst hatte er den Weg der Verhandlungen mit Rom empfohlen, dann hatte er zu dem Gewaltschritt gegen Droste gerathen, und zuletzt war er zu beschwichtigenden Erklärungen über denselben bereit. Das war sicher nicht die Methode, welche dem Papste imponiren und ihn zur Nachgiebigkeit bewegen konnte.

Der Papst wollte natürlich nicht zugeben, daß eine Erledigung des Kölner Stuhls eingetreten. Das Kölner Kapitel wurde daher von päpstlicher Seite rectificirt und der von demselben gewählte Kapitular-Vikar Dr. Hüsgen nur als Stellvertreter des an der Ausübung seiner erzbischöflichen Funktionen durch äußere Gewalt verhinderten Erzbischofes, im Auftrage und im Namen desselben, als Vikar und interimistischer Verwalter der Diöceſe anerkannt.

Man hatte in Berlin eine Empfindung davon, daß die preußische Kirchenpolitik an einem entscheidenden Punkte angelangt war. Es stand damals in Frage, ob man die bisherigen Principien der Fridericianischen Traditionen wieder aufnehmen, die in den letzten Jahren begangenen Fehler wieder gut machen und die Hoheit des preußischen Staatsrechtes principiell festhalten oder ob man dem Anspruche des ultramontanen Katholicismus noch weiter nachgeben und die Normen für die Ordnung der Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sich von dem Papstthum dictiren lassen wollte. Die sämmtlichen Oberpräsidenten der preußischen Provinzen wurden zu Rathe gezogen; eine besondere Commission wurde eingesetzt, welche „Gesetzesvorschläge über die katholischen kirchlichen Angelegenheiten" machen sollte. Es wurde angeregt, die Gültigkeit der landrechtlichen Vorschriften auch für die Rheinprovinz ausdrücklich durch einen Akt der Gesetzgebung auszusprechen. Das würde die beste Antwort Preußens auf die römischen Noten und die Schilderhebung der Ultramontanen gewesen sein.

Wir sehen, die richtige Einsicht war in Berlin noch nicht ganz ausgestorben. Aber es behielten andere Gefühlsregungen und andere Tendenzen über den preußischen Staatsgedanken

die Oberhand. Der unheilvolle Einfluß des Kronprinzen drang unaufhaltsam in das Centrum der Staatsregierung ein. Unwillkürlich nahmen die höchsten Leiter der Staatsregierung auf den künftigen König schon Rücksichten: die nächste Regierung warf schon ihre Schatten in den Ausgang Friedrich Wilhelms III. vor sich her.

Der Rückzug des preußischen Staates vor dem Angriffe des Ultramontanismus begann schon im Jahre 1838. Die nothwendige Gewaltthat gegen Droste war die letzte Handlung gewesen, durch welche die alte überlieferte Politik Preußens sich wider den Einbruch des neuen Systemes gewehrt, — jetzt streckte man aus eigenem freiem Entschlusse vor dem Feinde die Waffen.

Die Frage der gemischten Ehen erfuhr im Februar 1838 eine ganz unerwartete Lösung. Damals gab der Staat die bis dahin behauptete Position selbst preis. Er zog sich auf die Lösung des Conflictes zurück, daß er die Nachsuchung der kirchlichen Trauung bei gemischten Ehen dem Gewissen der Brautleute anheim stellte, daß er den katholischen Geistlichen vor der Trauung „bescheidene Erkundigungen" über die Absicht der Eheleute in Betreff der künftigen Kindererziehung erlaubte: die „bescheidene Erkundigung" aber mußte in der Hand eines nicht ganz unfähigen katholischen Priesters unfehlbar zu dem Versprechen der katholischen Kindererziehung als einer Bedingung seiner Mitwirkung hinleiten. Mag man nun diesen Abschluß der Sache principiell für richtig oder für unrichtig halten, jedenfalls enthielt die neue Kabinetsordre in der Jahre lang geführten Streitsache eine Nachgiebigkeit der Regierung. Vor der Festigkeit des katholischen Klerus hatte der preußische Staat

sich gebeugt und die 1825 von ihm aufgestellten Forderungen jetzt selbst fallen gelassen.

Die Hermesianische Angelegenheit blieb eine Weile noch in der Schwebe. Die Regierung stellte in Abrede, ihrerseits die Hermesianische Lehre jemals unterstützt zu haben; sie hielt nur an der Pflicht fest, Beamte ihres Staates in ihrem Staatsamte gegenüber den Eingriffen der Kirchenoberen schützen zu müssen. Der Schritt der Hermesianer in Rom, das Verdammungsdekret des Papstes rückgängig zu machen oder abschwächend erläutern zu lassen, hatte nicht den geringsten Erfolg. Die Hermesianer unterwarfen sich schließlich dem römischen Spruche; doch dauerte das Mißtrauen der kirchlichen Oberen gegen dieselben unverändert fort. Es war damals schon vorauszusehen, daß ihre Personen als Opfer des Conflikes zwischen Kirche und Staat fallen würden.

Alle Versuche von kirchlicher Seite, Droste in seine Kölner Stellung wieder eintreten zu lassen, blieben resultatlos. Er lebte unter polizeilicher Aufsicht in Minden. Erst im April 1839 gestattete der König dem kränkelnden Greise, seinen Wohnsitz auf ein Familiengut Darfeld bei Münster zu verlegen. Aber er hatte versprechen müssen, nicht gegen den Willen der Regierung nach Köln zurückzukehren.

Droste's Beispiel und Vorgang hatte übrigens Nachfolger gefunden. Das Trierer Bisthum war seit 1836 unbesetzt; dem gewählten Pfarrer Arnoldi, einem ultramontanen Heißsporn, versagte die Regierung damals ihre Anerkennung. Die Bischöfe von Münster und Paderborn kündigten ohne Weiteres die auch von ihnen acceptirte Vereinbarung von 1834. Und der an diesen rheinischen Händeln zunächst ganz unbetheiligte Erzbischof

Dunin von Posen wies, Droste nachahmend, 1838 seinen Klerus an, gemischte Ehen nicht mehr ohne das Versprechen katholischer Kindererziehung einzusegnen, obwohl er selbst früher ohne Anstand der älteren schlesischen Praxis gefolgt war. Die Regierung confiscirte Dunins Hirtenbrief und verbot seine Publikation. Aber einzelne ungehorsame Geistliche verlasen denselben dennoch in ihren Kirchen. Dunin zeigte darauf selbst, wie zum Hohne, der Regierung an, er werde gegen diejenigen Geistlichen, die seinen Hirtenbrief nicht veröffentlicht, wegen Ungehorsams einschreiten müssen. Die Regierung wies darauf die Geistlichen auf den Recurs an die Staatsgewalt hin, falls der Erzbischof sie wegen Unterwerfung unter das Staatsgebot bestrafen würde. Aber Niemand machte von diesem, ihm seitens des Staates angetragenen, Hülfsmittel Gebrauch; der Klerus hielt zu seinem auffässigen Bischofe. Man machte dem Bischof einen Kriminalprozeß anhängig. Dunin verweigerte dem staatlichen Gerichtshofe jegliche Antwort. Die sämmtlichen preußischen Bischöfe erklärten ausdrücklich der Staatsregierung ihre Zustimmung zu dem Auftreten Droste's und Dunins (mit der einen Ausnahme Sedlnitzki's in Breslau). Der Regierung blieb nichts übrig, als Dunin dasselbe Schicksal wie Droste zu bereiten; auch ihn verurtheilte man zu Festungshaft und brachte ihn auf die Festung Colberg. Der Posener Fall war allerdings nichts Anderes, als eine muthwillige Provokation der Regierung. Ohne jeden direkten Anlaß zu haben, stürmte Dunin in sein Verhängniß hinein.

Die öffentliche Meinung wurde durch diesen Vorgang aufs Neue aufgeregt; der litterarische Streit empfing durch denselben neue Nahrung. Im September 1838 erging eine neue päpst-

liche Allocution, durch welche der Papst den Weheruf des vergangenen Jahres mit verstärktem Tone wiederholte. So scharf wie möglich verkündigte Rom dem preußischen Staate die Fortsetzung seines Krieges.

Für die preußische Regierung war es im höchsten Grade fatal, daß alle Welt den Sinn des Kronprinzen kannte. Seine unverhohlene Anerkennung vor der Hartnäckigkeit der Bischöfe, seine schwärmerische Verehrung vor der Gewalt des Katholicismus mußte die Energie der Staatsregierung lähmen. Sein Geist scheute vor dem Bruche zwischen Staat und Kirche zurück. In der Kirche sah er für seine Regierung den treuesten Alliirten, und er machte dabei keinen Unterschied zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche. Man war in den Kreisen der höchsten Beamtenwelt davon überzeugt, daß der Kronprinz sofort nach seiner Thronbesteigung einlenken und aus allen Kräften den Frieden mit Rom herzustellen sich bemühen würde.

Was man vorausgesehen, trat 1840 ein. Friedrich Wilhelm IV. bestätigte schon im Juli 1840, ja er erweiterte damals die Droste gewährte Freiheit der persönlichen Bewegung. Kurze Zeit nachher entließ er Dunin aus seiner Haft. In triumphirendem Hirtenbriefe kündigte Dunin seiner Diöceſe seine Rückkehr an. In Schlesien begannen katholische Geistliche, ganz offen die Einsegnung gemischter Ehen zu verweigern; Dunin sprach seinen Abscheu vor denselben ganz offen aus. Der anders gesinnte Breslauer Bischof nahm seinen Abschied. Mit solchen persönlichen Concessionen an die feindlichen Ultramontanen begann die Regierung Friedrich Wilhelms IV.

Den persönlichen folgten bald die sachlichen Zugeständnisse. Anfangs 1841 verzichtete der König auf das bisher festgehaltene

Recht des königlichen Placet. Den Bischöfen wurde der freieste Verkehr mit dem Papste gestattet, die bisherige Beaufsichtigung desselben durch die Regierung fiel weg. Für die Behandlung der katholischen Angelegenheiten wurde in dem Cultusministerium eine besondere Abtheilung eingerichtet und mit streng kirchlich gesinnten Personen besetzt. Die Fragen, die das Verhältniß des Staates zur Kirche betrafen, wurden von jetzt ab durch Männer bearbeitet, welche der strengsten kirchlichen Auffassung persönlich zugethan waren. In die oberste Leitung der preußischen Kirchenpolitik gegenüber der katholischen Kirche drang jetzt der ultramontane Geist ein.

Man hatte 1840 allgemein erwartet, daß der neue König Droste in sein Amt zurückführen würde. Aber so weit ging doch die Selbsterniedrigung des preußischen Staates nicht. Droste's Auftreten war gar zu schroff gewesen. Auch jetzt noch blieb er trotzig, unnachgiebig, unversöhnlich. Seine Rückkehr nach Köln schien daher sogar der Friedensliebe der neuen Regierung unmöglich. Dennoch aber verlangte der König persönlich aufs Lebhafteste nach Herstellung des Friedens mit der katholischen Kirche; selbst große Opfer zu diesem Zwecke zu bringen, war er bereit. Auch das Streben des neuen Königs, sich populär zu machen bei dem Volke der Rheinlande, wirkte auf seinen Sinn in derselben Richtung. Die deutsch-patriotische Aufregung, welche die Rheinländer gegenüber den französischen Rheingelüsten im Jahre 1840 ergriffen, schien ein besonderes Entgegenkommen des Königs an die Wünsche dieser Provinz zu rechtfertigen. Und nicht alle Rheinländer, die den Schritt von 1837 getadelt hatten, waren Anhänger des Ultramontanismus; manche liberalen Stimmen waren ebenfalls durch den Gewalt-

akt der Regierung verletzt und forderten eine gewisse Sühne des Geschehenen.

Allerdings wollte der König sich die Freilassung Droste's nicht geradezu abtrotzen lassen. Als auf dem westfälischen Provinzial-Landtage im März 1841 bei der Berathung einer Adresse an den König der Graf von Westfalen den Wunsch nach Beilegung des Kirchenstreites dem Könige auszusprechen beantragte, hatte der Landtag in begründeter Besorgniß, damit Anstoß zu erregen, die ganze Adresse unterlassen. Jener Graf von Westfalen erhob darauf die Forderung, der Landtag möchte die Freilassung Droste's direkt von dem Könige erbitten. Der König nannte dieses Vorgehen ungehörig, ehrfurchtswidrig, und sprach dem westfälischen Adelsherrn sein ernstes Mißfallen über denselben aus. Friedrich Wilhelm IV. wollte auch in dieser Angelegenheit, wie in so vielen anderen, nicht gemahnt oder gedrängt werden. Die Concessionen, die er zu machen beabsichtigte, wollte er freiwillig, ohne Anregung von anderer Seite, dem Volke entgegenbringen. In der Kölner Angelegenheit hatte er selbst schon sich vorgesetzt, einen Compromiß herbeizuführen; und die ersten Schritte auf diesem Wege waren damals schon gethan.

Unmittelbar nach der Thronbesteigung, schon im Juli 1840, hatte der König einen Bevollmächtigten nach Rom geschickt, den Oberstlieutenant a. D. Grafen von Brühl, der der römischen Auffassung der Verhältnisse persönlich zugeneigt war. Im Februar 1841 brachte derselbe die päpstlichen Vorschläge zur Beilegung des Streites nach Berlin zurück. Mit Befriedigung konnte damals von beiden Seiten constatirt werden, daß die meisten sachlichen Differenzen durch die Nachgiebigkeit des

preußischen Staates schon aus der Welt geschafft waren. Das Placet war schon aufgehoben; die Angelegenheit der gemischten Ehen war, wie ich berichtet, schon durch den Vorgänger des neuen Königs 1838 zu Gunsten der katholischen Ansprüche geschlichtet. Auch die Sache der Hermesianer, so konnte man annehmen, würde sicherlich keine großen Schwierigkeiten machen. In der Kölner Bisthumsfrage ging die Ansicht damals dahin, daß entweder Droste die Verwaltung der Diöcese niederlegen und dann, vielleicht als Kardinal, nach Rom berufen würde, oder daß ihm, wenn er auch nicht förmlich auf die Kölner Würde Verzicht geleistet, doch jedenfalls zur Verwaltung des Bisthums in Köln ein Coadjutor cum spe succedendi zur Seite gestellt würde. Auch die Personenfrage war schon erwogen.

Die preußische Regierung hatte sich damals entschlossen, den in ganz Deutschland angesehenen, echt religiösen, aber milden und humanen Regensburger Domherrn Diepenbrock zu Droste's Coadjutor zu machen. Ein Gesinnungsverwandter Spiegels würde damit nach Köln zurückgekehrt sein. Aber gerade diese Wahl behagte Droste nicht. Und seine Einwendungen fanden in Rom Gehör und Unterstützung. Diepenbrocks Berufung wurde also verworfen. Ja, Droste erhob den Anspruch, selbst wenigstens für eine kurze Zeit nach Köln zurückkehren und selbst die Weihe und Einsetzung seines Nachfolgers in Köln vornehmen zu dürfen. Als ein Ausweg aus den vielen Verdrießlichkeiten und Unannehmlichkeiten der Lage bot sich darauf die Berufung eines Bischofs in die Diöcese Köln, welcher die Verwaltung seines bisherigen Bisthums mit der Kölner Administration nur zu vertauschen hätte, ohne daß es

nöthig wäre, ihn erst zum Bischof zu weihen. Man dachte entweder an den Bischof Kaiser von Mainz oder den Bischof Geissel von Speier. Auf den Letzteren wies besonders der Schwager des preußischen Königs, jener König Ludwig I. von Bayern hin.

Um einen Ausgleich bemühte sich damals der Vertraute des Münchener Hofes und des päpstlichen Nuntius in München, der Bischof von Eichstädt, Graf Reisach, der später Erzbischof von München geworden. Er ging persönlich zu Droste. Er fand denselben hartköpfig wie immer, noch völlig unfriedlich gesinnt. Mit vieler Mühe brachte er ihn zu der Erklärung, alles Nähere dem Papste anheim zu stellen und mit der vom Papste beliebten Lösung des Confliktes zufrieden zu sein.

Im Sommer 1841 erfolgte eine neue Sendung jenes Grafen Brühl nach Rom. Nach langen und schwierigen mündlichen Besprechungen kam im September endlich der Ausgleich zu Stande. Es wurde eine Convention zwischen den Parteien in der Form geschlossen, daß der Kardinal-Staatssekretär Lambruschini die Ergebnisse der Conferenzen in einem Schreiben vom 23. September zusammenfaßte, dessen Inhalt Brühl durch ein Antwortschreiben vom 24. September bestätigte.

Die principiellen Concessionen Preußens an die römische Kurie wurden hier noch einmal verbrieft: jene Beseitigung des Placet, die Gestaltung der Bischofswahlen auf Grund des Abschlusses von 1821, der Verzicht des preußischen Staates auf jede Beeinflussung des katholischen Klerus in der Frage der gemischten Ehen, das staatliche Gewährenlassen der kirchlichen Oberen in allen theologischen Fragen, insbesondere die Preisgebung der Hermesianer seitens des Staates: alle diese Punkte

wurden ausdrücklich hier wiederholt. Daneben enthielt die Vereinbarung eine persönliche Ehrenerklärung für Droste von preußischer Seite, während von päpstlicher Seite seine Entfernung aus Köln jetzt ausdrücklich zugestanden und die Ernennung eines Coadjutors durch die Autorität des Papstes, wenn auch mit Zustimmung Droste's, gewährt wurde. Die für Köln bestimmte Persönlichkeit wurde in Rom schon namentlich bezeichnet. Es war jener oben erwähnte Bischof Geissel.

Aus der Pfalz herstammend war Johannes Geissel in Mainz zum Priester gebildet, in jungen Jahren Religionslehrer am Gymnasium in Speier gewesen, ein talentvoller, umgänglicher, heiterer, selbst witziger Mann, eine aufgeknöpfte Natur, unter der gemischten Bevölkerung seiner Heimath, selbst bei der protestantischen Mehrheit beliebt. Mit 26 Jahren wurde er ins Speierer Domkapitel berufen. Er war dann als Schriftsteller thätig im historischen, belletristischen, selbst im poetischen Fache. 1836 wurde er Domdechant, nachdem König Ludwig auf diesen seinen Kollegen in der Dichtkunst persönlich aufmerksam geworden. Drei Stunden nach der Einführung in sein neues Amt erfuhr er, daß sein Speierer Bischof nach Augsburg versetzt und daß er selbst zum Bischofe in Speier bestimmt war. In seiner Verwaltung der Speierer Diöcese bewährte er sich im höchsten Maße als geschickter Administrator. Im Verkehr mit den Protestanten zeigte er sich mild und schonungsvoll; überhaupt war er ein Mann von feinen Formen, nachgiebig und versöhnlich in seinem Auftreten; aber er war ein überzeugter und entschiedener Anhänger des papistischen Systems. Er gehörte zu den politischen Charakteren innerhalb der katholischen Hierarchie.

Es ist ein weit verbreiteter Irrthum, daß die Leiter der katholischen Kirche meistentheils Fanatiker sind. Nein, Zeloten und Eiferer kommen in der Leitung der Kirche weit seltener vor, als man denkt. Der Tradition des Katholicismus entspricht es nicht, in die wichtigeren Aemter Fanatiker zu setzen. Ein Beispiel eines solchen war gerade Droste gewesen; sein Beispiel hatte die üblen Folgen einer solchen Wahl nur zu deutlich gezeigt. Die römische Kirche liebt es, für ihre höheren Stellungen die diplomatisch angelegten Naturen zu bevorzugen, und wenn jemals, so bedurfte man gerade im damaligen Augenblicke in Köln eines Diplomaten. Die öffentliche Meinung der Menschen, welche derartige Persönlichkeiten ihrer milden Formen wegen eilfertig zu liberalen Katholiken stempelt, geht völlig irre, wie ja die öffentliche Meinung in der ersten Beurtheilung öffentlicher Personen dies überhaupt zu thun pflegt. Uns klingt es heute kaum glaublich, daß man jenen Geissel 1841 allgemein für einen liberalen Katholiken ausgegeben hat.

Geissel war höflich im Gegensatz zu dem Grobian Droste. Geissel war gebildet im Gegensatz zu dem cynischen Verächter von Wissenschaft und Bildung, wie es Droste gewesen. Geissel war nachgiebig in den Formen und praktisch sehr geschickt. Geissel suchte den Weg ausfindig zu machen, der ihn zum Ziele hinführte, und dann ging er diesen Weg, ohne darauf besonders erpicht zu sein, mit dem Kopfe gegen eine feste Mauer anrennen zu wollen. Aber im Grunde war Geissel Papist, wie es nur Droste hatte sein können; der unbeschränktesten päpstlichen Macht hing er mit der vollen Kraft seines Geistes an. Er kämpfte für die kirchliche Herrschaft auch in weltlichen Dingen. Er war ein ganz unbedingter Anhänger Roms und ein entschieden ab-

gesagter Gegner des modernen Geistes. Die von ihm bekannt gewordenen Briefe lassen an der Richtigkeit dieser Charakteristik nicht den Schatten eines Zweifels übrig.

Ueber die Kölner Frage hatten der bayerische König und der bayerische Minister von Abel schon im Juli 1841 ihm Eröffnungen gemacht. Es scheint, daß die ersten Nachrichten ihn erschreckt. Er befand sich in seiner Speierer Stellung sehr zufrieden, und er hob die Schwierigkeiten seiner Versetzung nach Köln selbst sehr stark hervor. Er verlangte über die sachliche Nachgiebigkeit der preußischen Regierung erst genauer informirt zu werden, ehe er in Preußen ein Bisthum annehmen wollte. Er dachte nicht daran, als Vertrauensperson der preußischen Regierung im Amte des Vermittlers seine Erscheinung unter den Katholiken Preußens zu machen; ihm lag es vielmehr am Herzen, die streng kirchlich gesinnte ultramontane Bevölkerung der Rheinlande von vornherein für sich zu gewinnen. Die ultramontane Partei, die den Boden der Rheinprovinz seit Jahren unterwühlt und die damals in der deutschen Presse das gewaltige Kriegsgeschrei gegen Preußen angestimmt hatte, sie, fürchtete Geissel, würde ihn als Eindringling ansehen, sich von ihm zurückhalten oder gar gegen ihn auftreten. Er forderte deßhalb von Droste eine Beglaubigung oder Empfehlung an die Ultramontanen.

In Rom ging man über Geissels Bedenklichkeiten hinweg. Dort verlangte man zum Abschluß mit dem preußischen Könige zu kommen; es galt von der augenblicklichen Gunst der Dinge und der Personen am Berliner Hofe für die Sache der Kirche möglichsten Nutzen zu ziehen, ehe es zu spät war. Gehorsam unter den Willen des Papstes forderte der Papst auch

von seinen Bischöfen; und Geissel beugte sich dem römischen Befehle.

Dem gegenseitigen guten Willen gelang es, einige Schwierigkeiten der Sache aus dem Wege zu schaffen. So hatte Geissel die Verwaltung von Köln Anfangs nur probeweise übernehmen, die Rückkehr in seine Speierer Diöcese sich für einige Zeit offen halten wollen. Er mußte sich überzeugen, daß dies unmöglich war. Viel peinlicher waren die Verhandlungen über die Finanzfrage. Droste sollte ja Erzbischof bleiben und als solcher die Einkünfte der Kölner Diöcese beziehen. Nur zu einer kleineren Zahlung an Geissel verstand er sich. Man hatte eine Weile gedacht, die vakante Stelle des Domdechanten in Köln aus finanziellen Gründen Geissel zu verleihen. Doch stellten auch hierbei sich Schwierigkeiten heraus. Nur die Liberalität der preußischen Regierung vermochte schließlich den Weg zu ebnen, indem sie ausgedehntere Zuschüsse zu dem unauskömmlichen Gehalte Geissels anbot.

Zwischen Geissel und dem preußischen Diplomaten Brühl wurde über die Annahme des Kölner Bisthums, wie von Macht zu Macht, förmlich verhandelt (November 1841). Geissel wollte hier die Autorität und Freiheit der Kirche möglichst hochgehalten sehen; er wünschte durch Droste persönlich in sein Amt eingeführt zu werden, während auf preußischer Seite man von dem Entschlusse nicht abging, einen Jurisdictionsakt Drostes in Köln keineswegs zugeben zu wollen. In allen anderen Punkten war die Regierung sehr nachgiebig und stellte Geissel die volle Unterstützung der Staatsgewalt zur Verfügung. Allmälig gewann in diesen Verhandlungen Geissel die Ueberzeugung, daß der preußische Staat in allen sachlichen Punkten den kirchlichen

Forderungen sich rückhaltslos gefügt habe, und daß es deßhalb für ihn eine Pflicht sei, im Interesse der Kirche das ihm angetragene Amt zu übernehmen.

Nachdem Geissel sich selbst über den Charakter der Lage klar geworden, zeigte er sich in den weiteren Verhandlungen als einen ganz hervorragenden Diplomaten. Er verfuhr zögernd, vorsichtig tastend; er ließ sich vom Staate suchen und bitten. Man kann es geradezu als ein politisches Meisterstück ansehen, wie er es verstanden, seinen Weg nach Köln zwischen der Berliner Regierung und dem alten unnachgiebigen Droste hindurch zu verfolgen.

Der preußischen Regierung gegenüber sprach er seine Wünsche zuerst in längeren Schriftstücken aus. Wer dieselben heute liest, sollte glauben, er habe Bedingungen für die Uebernahme des Amtes formulirt. Er traf in Berlin entgegenkommende Aufnahme, nicht als ob man ganz unbedingt sich seinen Bedingungen unterworfen, nicht als ob man mit ausdrücklichen Erklärungen den früheren Standpunkt der preußischen Kirchenpolitik aufgegeben hätte; nein, mit Worten wahrte man immer noch einen Rest der staatlichen Principien, aber man ließ gleichsam durchschimmern, daß man in der Praxis sich allen Wünschen Geissels anbequemen würde.

Geissel machte auf der Reise nach Berlin dem alten Droste in Münster einen Besuch. Sehr kühl nahm Droste ihn auf. Eine seltsame Scene spielte zwischen den beiden Bischöfen in Münster. In mehrfachen Gesprächen lehnte Droste jede Mitwirkung und jede Unterstützung seines Coadjutors zuerst ab. Seiner ganzen Schroffheit und Grobheit ließ er gegen Geissel die Zügel schießen. Und erst als Geissel ihm rundweg erklärte,

ohne Droste's Hülfe sei er entschlossen, auf die Kölner Stellung zu verzichten, aber das Scheitern des Friedensschlusses, der für die Kirche so außerordentlich vortheilhaft sein würde, wälze er dann auf Droste's Verantwortung; erst nachdem er ihn an die Pflicht aller Bischöfe zur Unterwerfung unter den Willen des Papstes erinnert hatte, da erst fügte sich Droste in sein Schicksal. Geissel erreichte zuletzt in Münster das Versprechen, daß Droste durch einen Hirtenbrief ihn als seinen Coadjutor den Gläubigen empfehlen wollte, nachdem vorher die preußische Regierung die gegen Droste öffentlich erhobenen Beschuldigungen öffentlich zurückgenommen haben würde.

Von Münster begab Geissel sich nach Berlin. Wiederholt hatte er in Berlin Conferenzen mit dem Könige und mit dem Cultusminister Eichhorn. Auf das Huldvollste begrüßte Friedrich Wilhelm den neuen Bischof. Er ließ sich wiederholt in seinen Aeußerungen über Personen und Verhältnisse der Kölner Wirren in seiner beliebten drastischen Weise aus. Er versprach, Geissel die vollste Unterstützung bei seiner schwierigen Aufgabe in Köln zu schenken. Was Droste's Verlangen anging, so einigte man sich in Berlin dahin, daß die preußische Regierung durch eine öffentliche Erklärung Droste von dem 1837 gegen ihn ausgesprochenen Vorwurfe revolutionärer Umtriebe freisprechen wollte. Persönlich hatte der König dies übrigens schon im Herbste 1841 Droste gegenüber gethan. Dieser königliche Brief an Droste wurde jetzt amtlich veröffentlicht. Eine Ehrenerklärung Droste's wurde also zugestanden. Dem widerspenstigen und staatsfeindlichen Priester wurde damit das Eingeständniß gemacht, daß seine Verhaftung im November 1837 unrechtmäßig gewesen. Dem preußischen Staate legte der eigene König

das Bekenntniß: pater peccavi in den Mund; der eigene König ließ sich in seiner Friedensliebe zu dem Opfer der Staatsehre herbei.

Geissel und Eichhorn wechselten im Januar 1842 Erklärungen mit einander, durch welche die neuen Grundsätze der preußischen Kirchenpolitik gegenüber der katholischen Kirche im allgemeinen festgestellt wurden. Die Leitung der Klerikal-Seminarien, in welchen die theoretisch vorgebildeten Kleriker für die Seelsorge praktisch eingeschult wurden, gab der Staat völlig der Aufsicht des Bischofes preis. Nur sollte der Bischof die Lehrerernennungen an seinem Seminare dem Staate anzeigen und formell die landesherrliche Genehmigung zu denselben einholen.

Man bemühte sich besonders, das Verhältniß der katholischen Bischöfe zu den Universitäten und überhaupt zu der Ertheilung des katholischen Religionsunterrichts festzusetzen. Geissel bestritt nicht, daß die katholisch-theologische Fakultät einen Theil der Universität, also einer Staatsanstalt, bilde; er wollte auch gegen die formelle Anstellung der Professoren durch den Staat nichts einwenden. Aber er führte aus, daß das Amt dieser Professoren inhaltlich doch ein kirchliches sei: sie seien berufen, die katholische Theologie nicht als eine lediglich in sich bestehende Wissenschaft, sondern als die Lehre der Kirche zu dociren, und zwar zu dem Zwecke, um künftige Geistliche der katholischen Kirche in die Lehre der Kirche einzuführen. Er verlangte daher, in geeigneter Weise bei der Anstellung derselben mitzuwirken. Er forderte weiterhin, daß die Lehrvorträge dieser Professoren fortwährend der Aufsicht der Kirche unterstellt bleiben müßten. Er sprach es nackt und präcise aus, daß er dem katholischen Professor der Theologie die

wissenschaftliche Freiheit nicht verkümmern wolle, — jene Freiheit nämlich, auch die von der Lehre der Kirche abweichenden oder ihr widersprechenden Meinungen wissenschaftlich zu erforschen und vorzutragen und die Kirchenlehre im Zusammenhange mit den ihr entgegenstehenden Doktrinen zu beleuchten. Aber er wollte die Lehrfreiheit dahin eingeschränkt haben, daß der katholische Professor die abweichenden oder gegensätzlichen Doktrinen nicht so vortragen dürfe, als ob sie die Kirchenlehre überwunden hätten. Eine ganz unbedingte Lehrfreiheit, behauptete er, gebe es in der katholischen Theologie nicht, weil die katholische Theologie in und mit der Kirche falle: wenn dieselbe den kirchlichen Boden verlasse, so würde sie vielleicht ein theologisch-wissenschaftliches System überhaupt bleiben, aber sie habe dann aufgehört, die Wissenschaft der Kirchenlehre zu sein. — Eichhorn setzte diesen theoretischen Erörterungen des Bischofes den formellen Standpunkt des preußischen Staates entgegen, daß der Staat auf seinem Rechte der Anstellung und Absetzung der Universitäts-Professoren beharren müsse. Aber er erklärte die Bereitwilligkeit des Staates, den etwaigen Einwendungen und Beschwerden der Kirche gegen einzelne katholische Lehrer auf die Maßregeln der Staatsregierung nach Möglichkeit Einfluß zu gestatten. Geissels Vortrag hatte praktisch die Beseitigung der Hermesianer an der Bonner Universität sich vorgesetzt, und Eichhorn sagte ihm zu, diese Personenfrage nach seinem Wunsche demnächst zu erledigen. Man kam überein, daß jene Hermesianer nicht ohne Weiteres ihre Staatsanstellung verlieren würden, aber man würde ihnen den Einfluß auf die Studirenden der Theologie abschneiden und man würde nach dem Verlangen der Kirche neue Personen neben jene setzen.

Man wird die beiderseitigen Auslassungen, eine jede von ihrem Standpunkte aus, als correkt bezeichnen müssen. So lange die katholischen Geistlichen auf einer staatlichen Universität ihre theologische Vorbildung empfangen, wird es keine unbillige Forderung der katholischen Kirche genannt werden dürfen, daß der Staat nur solche Universitätslehrer mit der Lehrunterweisung der angehenden Theologen beauftrage, welche wirklich die von der Kirche anerkannte Theologie lehren. Und wenn sich Zweifel über den kirchlichen Charakter der von einem Professor der Theologie vorgetragenen Lehre erheben, dann wird die Entscheidung über einen solchen Zweifel materiell den officiell berufenen Organen der katholischen Kirche zustehen müssen. Eine maßvolle und rein sachliche Berücksichtigung der kirchlichen Anträge auf diesem Gebiete wird die Staatsregierung niemals von sich abweisen können; es wird niemals Sache der Staatsregierung sein können, über die Kirchlichkeit oder Unkirchlichkeit einer katholisch-theologischen Lehre sich selbst das entscheidende Urtheil beizulegen. Es würde sicher ein Fehlgriff sein, wenn die Regierung in dem ihr aufgezwungenen Kampfe gegen die päpstliche Kurie einer von den anerkannten Organen der Kirche verworfenen Lehrmeinung als einer Streitwaffe sich bedienen wollte. Andererseits wird es unmöglich bleiben, die auch von Eichhorn betonten Rechte des Staates den Universitäten und dem Schulwesen gegenüber durch Zulassung einer fremden Autorität irgendwie zu schmälern. Eichhorns theoretische Sätze lassen der Wahrung der staatlichen Rechte vollen Raum. Es liegt auch in diesem Falle Alles an dem Geiste, in dem sie zur Ausführung gelangen. Das ausschließliche Recht des Staates, die Lehrer anzustellen und zu entlassen, mit der nothwendigen

Rücksicht auf die Interessen und Forderungen der Kirche in richtiger Weise zu vereinigen, und diese beiden Gesichtspunkte gegenseitig in richtigem Maße abzuwägen, das ist eine Kunst, bei der es weniger auf eine theoretische Normirung als auf die verständige Ausführung in den praktischen Einzelfällen ankommt.

Geissel hatte in Berlin überhaupt den Satz zur Anerkennung bringen wollen, daß der kirchliche Auftrag (missio canonica) für jeden Unterricht in der katholischen Religion die nothwendige Vorbedingung bilde. Eichhorn hatte dagegen bemerkt, daß diese missio canonica etwas Neues in Preußen sein würde: den kirchlichen Ansprüchen geschehe ja vollständig Genüge, wenn vor der Anstellung eines Religionslehrers der betreffende Bischof angehört würde. Schließlich jedoch drang Geissel mit seiner Forderung durch; er machte das Zugeständniß, daß die kirchliche Zurückziehung der missio canonica noch nicht ohne Weiteres den Verlust des Lehramtes selbst nach sich ziehe. Dagegen willigte Eichhorn ein, daß der Bischof sein Einverständniß zur Anstellung von theologischen Professoren und von Religionslehrern den Angestellten gegenüber besonders auszusprechen das Recht habe, vorbehaltlich einer vorherigen Einigung mit der Staatsregierung über die Fassung, welche dieser Beglaubigung gegeben werden sollte.

Geissel verlangte ferner, daß die bischöfliche Disciplin über seinen Klerus in keiner Weise durch die Staatsgewalt eingeschränkt oder gehemmt würde. Er unternahm es vor Allem, das der Kirche unliebsame Institut des recursus ab abusu bei dieser Gelegenheit radikal auszuschneiden. Aber hierin beharrte Eichhorn fest auf dem rechtlichen Standpunkte der preußischen

Staats-Tradition. Nur erläuterte er dem Bischofe, daß jener Rekurs praktisch gar keine Bedeutung gehabt; es sei nur eine juristische Fiction gewesen; denn seit 1816 habe kein katholischer Geistlicher die landesherrliche Hülfe gegen den Bischof angerufen. Und Geissel beruhigte sich zuletzt auch dabei, daß diese juristische Fiction „ein kleines Spielzeug ohne Folgen" fortdauere. Es kam ihm auf die Hauptsache an, daß er um so sicherer die freie kanonische Disciplin den Bischöfen in Preußen erwirkte. Er empfing von Eichhorn das Versprechen, daß in alle inneren Angelegenheiten der kirchlichen Disciplin, in alle Vorgänge zwischen dem Bischofe und den einzelnen Klerikern der preußische Staat sich nicht einmischen würde.

Geissel hatte in der That durch seine persönliche Verhandlung in Berlin seinem bischöflichen Regimente völlig unbehinderte Freiheit durchgesetzt. Und in jenen Fragen, bei deren Erledigung der Staat und die Kirche gleichzeitig thätig sein mußten, hatte sich Geissel versichert, daß in der Praxis die preußische Staatsregierung nur das thun würde, was die Bischöfe billigten und gut hießen. In pathetischen Redeergüssen feierten der König und der neue Bischof gegenseitig den geschlossenen Frieden. In allen Personenfragen war Geissel die größte Connivenz des Staates zugesichert. Noch beim Abschiede erwirkte er von dem Könige die demnächstige Absetzung des Bonner Universität-Kurators von Rehfues. Der König hatte dem Bischofe gern die Erlaubniß ertheilt, daß er alle seine Wünsche direkt an die Person des Königs bringen dürfte. Mit gutem Rechte konnte Geissel Berlin verlassen, „sehr befriedigt über das erzielte Resultat".

Auf Grund der in Berlin geschehenen Verabredungen über-

nahm Geissel am 4. März 1842 die Verwaltung der Kölner Diöcese, eingeführt und empfohlen durch den Hirtenbrief Droste's, dessen Wortlaut Geissel in Berlin mit dem Minister Eichhorn vereinbart hatte. Er selbst kündigte seinen Diöcesanen in seinem ersten Hirtenbriefe an, daß er in der Leitung der ihm anvertrauten Kirche nach denselben Grundsätzen verfahren würde, welche Droste bei seiner Verwaltung geleitet hätten. Auch das öffentliche Freudenfest blieb nicht aus, das Staat und Kirche aus Anlaß des Friedensschlusses gemeinschaftlich feierten. Diesen Charakter hatte das Kölner Dombaufest am 4. September 1842. Einträchtig standen König und Erzbischof hier nebeneinander; sie zeigten der rheinischen Bevölkerung hier in ihrem persönlichen Verhältniß die Herstellung der Eintracht zwischen der preußischen Regierung und der katholischen Kirche. Es war eine offenkundige Darlegung des Triumphes, den die katholische Kirche über den preußischen Staat davongetragen hatte.

Der Kölner Kirchenstreit hatte mit dem Siege der katholischen Kirche seinen Abschluß erreicht. Die glorreichen Traditionen der preußischen Kirchenpolitik gab König Friedrich Wilhelm IV. auf, von den edelsten Motiven geleitet, aber in völliger Unklarheit über die Ziele und Ideen des Katholicismus.

In den nächsten Jahren wurde der Friede zwischen Staat und Kirche äußerlich nicht weiter gestört. Geissel erfreute sich des Vertrauens und des Wohlwollens seines Königes. Er verstand es, Conflikte zu vermeiden. In allen wichtigeren die katholische Kirche betreffenden Fragen that die preußische Staatsregierung das, was Geissel von ihr wünschte. Es war also kein Anlaß zu neuem Streite vorhanden. Still und allmälig führte

Geissel die streng kirchlichen, die curialistischen Anschauungen in die Praxis ein; still und allmälig bemächtigte sich unter Geissels Regimente die ultramontane Partei des Alleinbesitzes in der katholischen Kirche.

Es ist nicht mehr meine Absicht, die Einzelheiten der allmäligen Unterwerfung des preußischen Staates unter die katholische Kirche und jener allmäligen Durchdringung der katholischen Kirche mit den ultramontanen Principien einer Betrachtung zu unterziehen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die liberale Anschauung, welche seit 1840 bekanntlich immer allgemeinere Geltung sich erkämpfte, zu jenem traurigen Resultate recht wesentlich mitgewirkt hat. Wie die Liberalen nach Freiheit in allen Dingen und in allen Beziehungen riefen, so zündeten sie sich auch für die kirchlichen Verhältnisse ein Irrlicht an, indem sie die Freiheit der Kirche, die Nothwendigkeit der Trennung von Kirche und Staat in ihr Programm einfügten.

Seit dem Siege der liberalen Tendenzen über die alten Staatsverfassungen, seit 1848 und 1849, wurde der Herrschaft der katholischen Kirche jede Schranke weggeräumt. Die Freiheit der Bewegung, welche in den Verfassungen von 1849 und 1850 geboten wurde, verstanden die Bischöfe der katholischen Kirche auf das Vortheilhafteste zu benutzen; sie richteten sich innerhalb der neuen constitutionellen Staatsverfassungen bequem und wohnlich ein; sie nahmen Besitz von dem Grenzgebiet zwischen Staat und Kirche, das die Entwicklung der staatlichen Verhältnisse eine Weile unbewacht gelassen hatte.

Die letzten Ziele der kirchlichen Bestrebungen waren allerdings damals noch nicht vollständig erreicht; es bedurfte noch

einer neuen Anstrengung und Erhebung. Schon in den Jahren 1861 und 1862 zeigten sich die Vorboten des neuen Sturmes, welchen die katholische Kirche auf die stehen gebliebenen Reste der alten Kirchenpolitik zu unternehmen sich anschickte. 1870 wagte der Katholicismus den Krieg aufs neue zu erklären. Daraus sind dann die neuen Conflikte zwischen Staat und Kirche in Preußen entstanden, deren Gedächtniß noch frisch in uns lebt.

Ich halte diese Conflikte in doppelter Beziehung für heilsam. Es hat sich allmälig unter dem Einflusse der neuen Erlebnisse in der Gesinnung der Menschen eine Umwandlung angebahnt: die gemäßigten, staatstreuen Liberalen wenigstens sind von ihrer Schwärmerei für die kirchliche Freiheit wieder zurückgekommen; sie bekennen sich heute wieder zu der Nothwendigkeit einer staatlichen Aufsicht über die Kirche. Noch wichtiger aber ist es, daß die preußische Staatsregierung zu dem Entschlusse sich aufgerafft hat, die Traditionen Friedrichs des Großen ihrer Kirchenpolitik aufs neue zu Grunde zu legen.

Die neuere preußische Gesetzgebung seit 1873 über das Verhältniß zwischen dem Staate und der katholischen Kirche bedeutet in der That nichts Anderes, als eine Rückkehr zu der Tradition des preußischen Staates, eine Abwendung von den Irrwegen des vulgären Liberalismus. Der wesentliche Inhalt, der eigentliche Kern der neueren Gesetzgebung entspricht durchaus den Ideen Friedrichs des Großen und den Grundsätzen des preußischen Landrechts: an ihnen festzuhalten ist Aufgabe und Lebensbedingung unserer staatlichen Zukunft.

Damit ist es nicht gesagt, daß jedes Detail dieser Gesetzgebung auf unbedingten Beifall und auf unbeschränkte Dauer

Anspruch erheben kann. Nein, in der verzeihlichen Aufregung und Hitze des Kampfes sind im Detail Mißgriffe geschehen, — Mißgriffe, welche zu beseitigen eine Pflicht des Staates ist. Jedoch bildet die weitere Ausführung dieses Gedankens nicht mehr das Thema einer historischen Darlegung.

Das Endziel der preußischen Kirchenpolitik ist die Herstellung jenes friedlichen Einvernehmens zwischen dem Staate und der katholischen Kirche, welches ebensowohl in den Tagen Friedrichs des Großen, als in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, zum Vortheile von Staat und Kirche bestanden hat. Um so schneller und um so sicherer wird diese Herstellung gelingen, je entschiedener der Staat von allem und jedem Versuche, auf die innere Entwicklung kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens Einfluß zu üben, absteht. Seines Amtes ist die Aufsicht über die äußere Ordnung der kirchlichen Verhältnisse; den legitimen Organen der katholischen Kirche muß die Entscheidung über die inneren Angelegenheiten frei und unbehindert zustehen. Indem der Staat selbst diese Grenzlinie seiner eigenen Thätigkeit aufrichtet, gewinnt er die Kraft, auch die andere Seite zur Beachtung der ihr gezogenen Schranken zu zwingen.

Es ist Sache des Staates, sich stets des tiefgreifenden Unterschiedes bewußt zu bleiben, der zwischen den religiösen und den hierarchischen Elementen im Katholicismus, zwischen den religiösen und den ultramontanen Interessen vorhanden ist. Es ist Sache des Staates, die religiösen Bedürfnisse der Katholiken durch seinen Schutz und seine Hülfe zu pflegen und zu fördern und dennoch gleichzeitig das Ueberwuchern der ultramontanen Herrschaftsgelüste zurückzudämmen und niederzuhalten.

Es ist Pflicht des Staates, gleichmäßig diese beiden Ge-

sichtspunkte seiner Kirchenpolitik zu Grunde zu legen. Es würde ein schwerer Fehler sein, wenn der Staat bei der gerechten Abwehr des Ultramontanismus seiner Pflichten gegen die kirchlichen Bedürfnisse und Interessen seiner katholischen Unterthanen auch nur einen Augenblick uneingedenk bleiben wollte.

Gerechtigkeit und Billigkeit nach allen Seiten ist und bleibt die sicherste Grundlage des Staates. Ein fester Charakter, welcher mit dem eigenen auch fremdes Recht achtet, trägt die Garantie des Erfolges in sich selbst. Eine Politik, welche die Schranken ihrer Thätigkeit, wie sie in der Natur der Dinge beruhen, selbst achtet und jeden Uebergriffes in andere Sphären sich enthält, wird das Ziel ihres Weges sicher erreichen.

Auf solchen Bahnen sind einst die großen Könige gewandelt, welche der Kirchenpolitik des preußischen Staates zuerst ihren ruhmvollen Charakter aufgeprägt haben. Möchte es den Staatslenkern der Gegenwart gelingen, unbeirrt durch Einwirkungen von rechts oder von links, festen Sinnes und entschlossenen Muthes auf denselben Bahnen vorwärts zu gehen!

Anhang.

Ueber die Literatur zur Geschichte des Kölner Kirchenstreites.

Wenn hier der Versuch gemacht wird, die Literatur gleichzeitiger Brochuren und Streitschriften über den Kölner Kirchenstreit übersichtlich zu verzeichnen, so liegt dabei der Gedanke fern, nach bibliographischer Vollständigkeit streben zu wollen; nur der Gesichtspunkt ist maßgebend gewesen, daß die wichtigsten Erscheinungen jener Literatur alle aufgenommen und daß auf diese Weise auch die verschiedenen Nuancen der Auffassung und Beurtheilung des Ereignisses nebeneinandergestellt werden. Es soll versucht werden Gruppen aus den einzelnen Schriften zu bilden, um die gegenseitige Bezugnahme, — Abhängigkeit und Polemik — unter den einzelnen Stücken klar zu legen; an mehreren Stellen schien es erwünscht oder geradezu nöthig, eine wenn auch nur ganz kurze, in wenige Worte zusammengedrängte Charakteristik hinzuzufügen.

Im Herbste 1838 findet sich in der Kölnischen Zeitung die Angabe, daß bis dahin über den Erzbischof Droste von Köln schon 117 Streitschriften erschienen seien; später hat sich diese Zahl noch vergrößert, so daß man die Gesammtsumme sicher auf mehr als 200 taxiren kann: sie sind hier nicht alle aufgezählt. Eine Auswahl der wichtigsten dürfte dem Bedürfniß des Historikers völlig genügen. Auf die Artikel in

Zeitungen und Zeitschriften wird dabei in der Regel nicht Rücksicht genommen.

Die Beschwerden und Klagepunkte, die zwischen dem Kölner Erzbischof und der preußischen Staatsregierung hin und her geworfen wurden, betrafen in erster Linie den Hermesianischen Streit und die Angelegenheit der gemischten Ehen. Ueber diese beiden Fragen handeln daher auch fast alle zu erwähnenden Schriften. Dennoch lassen sich vorweg zwei Gruppen von Schriften aus der ganzen Masse aussondern, welche diese beiden Angelegenheiten mehr von ihrer technischen Seite beleuchten und erörtern: diese Discussion hatte ja schon vor dem Conflikte von 1837 begonnen.

A. Streitschriften über den Hermesianismus.

1. von Sieger, Die Urphilosophie, den Systemen der Dogmatisten, Kants, Jacobi's, vorzüglich dem Nothwendigkeitssystem von G. Hermes gegenüber angedeutet. 1831.
   Dies scheint der erste litterarische Angriff auf die Philosophie Hermes' zu sein. (H. † 1831.)
2. Droste-Hülshoff, Beleuchtung der Urphilosophie von Sieger und die Hauptmomente der Hermesischen Philosophie. 1832.
3. Droste-Hülshoff, Fragen an alle katholischen Theologen Deutschlands in Betreff des Hermesianismus. 1832.
4. Droste-Hülshoff, Beiwagen zur Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. 1832.
5. Baltzer, Hinweisungen auf den Grundcharakter des Hermesischen Systemes. 1832.
6. Baltzer, Ueber die Entstehung der in neuerer Zeit im Protestantismus und Katholicismus hervorgetretenen Gegensätze, mit besonderer Rücksicht auf Hermes. 1833.
7. Braun, Lehre des sog. Hermesianismus über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. 1835.

Diese 6 Schriften (2—7) enthalten eine nachdrückliche Vertheidigung von Hermes. Demselben Zwecke diente auch die 1834 geschehene Herausgabe der Christkatholischen Dogmatik von Hermes durch Achterfeldt. Darauf erfolgte aber im September 1835 die päpstliche Verdammung der Lehre, sie rief aufs neue die Vertheidiger von Hermes in die Schranken. (8—11.)

8. Elvenich, Acta Hermesiana. 1836.

9. Wie haben sich die von der Hermes'schen Rechtgläubigkeit überzeugten Katholiken zu verhalten? (Göttingen) 1836.

   Verfasser derselben mir unbekannt geblieben.

10. Braun et Elvenich, Meletemata theologica. 1838.

11. Braun et Elvenich, Acta Romana. 1838.

12. Die Wahrheit in der Hermesischen Sache zwischen der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn und dem Herrn Erzbischof von Köln. 1837.

    Als Verfasser dieser Schrift wurde bald nach ihrem Erscheinen der Bonner Universitätskurator, von Rehfues, bezeichnet, — eine Annahme, die für begründet zu halten. Auf amtliche Kenntniß der Vorgänge gestützt, wird Droste's Auftreten in der schärfsten Weise angegriffen. Eine — lahme — Entgegnung ist Nr. 13.

13. Beleuchtung der Broschure „Die Wahrheit..." von einem Priester der Erzdiöcese Köln. 1838.

14. Zell, Acta antihermesiana quibus liber dictus „acta hermesiana", quem in causa Hermesii doctrinae per literas apostolicas proscriptae edidit Dr. Prof. Elvenich, dilucidatur et refutatur. 1838 (Köln).

15. Zell, Acta antihermesiana quibus acta hermesiana, meletemata theologica actaque romana Doctorum Elvenich et Braun pluraque alia Hermesianorum scripta quae hucusque in Hermesii causa in lucem prodiderunt, dilucidantur et refutantur. 1839 (Regensburg).

16. Kreuzhage, Eine Beurtheilung der Hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum. 1838 (Münster).

17. (Kuhn), Ueber Glauben und Wissen. In der Tübinger theolog. Quartalschrift. 1839.

18. Perrone, Zur Geschichte des Hermesianismus. Aus dem Italienischen. 1839.

14—18 sind dogmatische und kirchenrechtliche Gegenschriften gegen die Hermesianer.

19. Der Hermesianismus und der preußische Staat in ihrer welthistorischen Bedeutung aufgezeigt von Dr. . . . (1838.)

Apologie der preuß. Regierung in den Gesichtspunkten übereinstimmend mit A. 12. — Verfasser unbekannt. —

Aus der späteren Litteratur mögen nur noch einige wenige Stimmen genannt werden:

20. D. Bernhardi, Obelisken. 1839.

21. D. Bernhardi, Laokoon oder Hermes und Perrone. 1840.

22. C. F. Meyer, Würdigung der Schrift „Laokoon". 1842 (Glogau).

23. Elvenich, Der Hermesianismus und Joh. Perrone, sein römischer Gegner. 1844.

Diese 4 Broschuren stehen auf der Seite der Hermesianer; auch Nr. 22 geht wohl von denselben direkt aus. Bernhardi ist wohl nur pseudonym für Professor Braun.

24. Myletor, Der Hermesianismus, vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt in Briefen zweier theologischen Freunde. 1845 (Regensburg).

Verfasser ist der bekannte Theologe Werner; — es ist eine umfassende und eingehende Widerlegung des Herm. Standpunktes.

25. Elvenich, Aktenstücke zur geheimen Geschichte des Hermesianismus. 1845.

26. Elvenich, Pius IX., die Hermesianer und Erzbischof von Geissel. 1848.

Vollständigere Litteraturverzeichnisse über den Hermesianismus weist Reusch nach in der Allgemeinen deutschen Biographie XII. 192—196.

B. Schriften über die gemischten Ehen.

1. Kunstmann, Die gemischten Ehen unter den christlichen Confessionen Deutschlands geschichtlich dargestellt. 1837.
2. Kutschker, Die gemischten Ehen, von dem katholisch-kirchlichen Standpunkt aus betrachtet. 1838.
3. (Döllinger), Ueber gemischte Ehen. Eine Stimme zum Frieden. 1838.
4. Kastner, Der große Streit über die gemischten Ehen. 1838.

   1—4 sind Vertheidigungsschriften für die katholische Auffassung. Dagegen suchen 5 u. 6 das Verhalten des preußischen Staates zu würdigen.

5. Aktenstücke über die Behandlung gemischter Ehen in Preußen. 1838 (Friedberg).
6. Gründler, Ueber die Rechtmäßigkeit gemischter Ehen nach dem in den deutschen Bundesstaaten geltenden katholischen und evangelischen Kirchenrechte. 1838.
7. Ueber gemischte Ehen. Versuch einer Verständigung. 1838 (Frankfurt, Schmerber).
8. Jacobson, Ueber die gemischten Ehen, besonders in Preußen. 1838. Leipzig.
9. Binterim, Der katholische Bruder- und Schwesterbund zu einer reinkatholischen Ehe. 1838.
10. Ermahnungsrede über den christlichen Ehestand, besonders in Hinsicht gemischter Ehen. 1839. Regensburg, Manz.

    9 u. 10 sind ganz fanatische Auslassungen katholischer Priester.

11. Sind denn die gemischten Ehen wirklich so sündhaft und gefährlich? Sendschreiben an den kathol. Verfasser der Schrift (vgl. Nr. 10) von einem Protestanten. 1839 (Amberg).
12. von Ammon, Die gemischten Ehen. 1839.

    11 u. 12 sind vom protestantisch-confessionellen Standpunkt geschrieben.

13. Bretschneider, Der Freiherr von Sandau. 1838.
14. G. J. Götz, Der Freiherr von Wiesau oder die gemischte Ehe. 1839.

    Nr. 14 ist eine heftig polemische Entgegnung gegen Nr. 13.

15. Wilh. von Schütz, Ueber die preußische Rechtsansicht wegen der gemischten Ehen. 1839.

16. M. J. Mack, Ueber die Einsegnung der gemischten Ehen. Ein theologisches Votum. Tübingen 1840.
Gemäßigt, katholisch kirchlich.

C. Katholische Klageschriften gegen Preußen.

Schon vor dem Conflikte vom November 1837 waren ultramontane Angriffe auf die preußische Kirchenpolitik erfolgt. Die mächtigste und stoffreichste Beschwerdeschrift war das bekannte „Rothe Buch": d. h.

1. Beiträge zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts in Deutschland oder über die neuesten kirchlichen Verhältnisse daselbst. Augsburg, Kollmann. 1835.

2. Die katholische Kirche Preußens, eine Antwort auf die Beiträge zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Von einem Katholiken. 1837 (Rudolstadt).
Polemisch gegen das rothe Buch. Verfasser offenbar ein sehr unterrichteter Mann, aber seinen Namen mit Sicherheit aufzufinden ist mir nicht gelungen — etwa Ellendorf?

3. Zur Beleuchtung der Schrift: Die kathol. Kirche Preußens. Von einem Freunde der Wahrheit und des Rechts. 1837. Mainz, Kirchheim.
Ultramontane Entgegnung auf 2. Verfasser derselben war Pfarrer Binterim.

4. Zum preußischen Kirchenrecht. Eine zeitgemäße Monographie. Schaffhausen 1838.
Nach der Vorrede schon im Herbst 1837 fertig ohne Berücksichtigung des Kölner Handels; behandelt eine angeblich den Katholiken in Trier wiederfahrene Rechtskränkung.

D. Broschuren über die Verhaftung Droste's.

a. Zur Vertheidigung der preußischen Regierung.

1. Publikandum der preußischen Regierung vom 15. November 1837.
2. Darlegung des Verfahrens der preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln. Berlin 15. November 1837. (Gedruckt 1838, bei Hayn, Berlin.)

   Beides amtliche Publikationen, durch welche die Regierung ihre Motive darlegte. Nr. 2 wird meistens kurzweg „Preußische Staatsschrift" genannt; ihr Verfasser war Bunsen.
3. Ein auffallendes Faktum zur gerechten Beurtheilung der Verfahrungsweise des Herrn Erzbischofs Clemens August gegen die Kölnische Diöcese. Nach den vollständigen Akten mitgetheilt von einem wahrheitsliebenden Katholiken. 1838 Bonn, Georgi.

   Diese unzweifelhaft von einem gutunterrichteten Hermesianer ausgehende Schrift erzählt das Verfahren Droste's gegen einen renitenten Kaplan, vgl. unten D. b. 6.
4. Das Priesterseminar zu Köln unter den Erzbischöfen Ferdinand August und Clemens August. Mit einem Anhang von 53 neuen Urkunden. 1838, Köln.
5. Beurtheilung der Thatsachen, durch welche die Maßnahmen der preuß. Regierung gegen den Erzbischof von Köln herbeigeführt sind. 1838 (Frankfurt).
6. Das Metropolitan-Domkapitel zu Köln in seinem Rechte. Eine kanonistische Abhandlung. 1838, Köln.

   4, 5, 6 gehen offenbar aus von eingeweihten, Droste entgegenstehenden Klerikern seiner Diöcese, 6 vom Domkapitular München.
7. Der römische Stuhl und die Kölner Angelegenheit. Erörterungen von Katholiken. 1838, Stuttgart.

   Klar, maßvoll, antiultramontan.
8. Der Erzbischof von Köln und die preußische Staatsregierung. Von einem Katholiken. (Salus publica suprema lex est.) Rudolstadt, 1838.

   Mit staatsmännischer Ruhe und Umsicht, — officiös. Vgl. die sehr verwandte Erörterung in C. 2.

9. Die katholische Kirche in der preußischen Rheinprovinz und der Erzbischof Clemens August von Köln. Ein Beitrag zur Cultur- und Sittengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. 1838, Frankfurt.

   Als Verfasser bezeichneten die Ultramontanen wiederum den Bonner Curator, von Rehfues (vgl. A. 12); aus inneren Gründen ist dies nicht unmöglich, ja sogar sehr wahrscheinlich. Hier strebt Verfasser nach möglichster Objectivität, und gewiß nicht ohne Erfolg; er lehnt sich an A. 12 u. C. 2 mehrfach an, unter scharfer Zurückweisung von C. 3. Andrerseits ist sein Urtheil über einzelne Vertreter der preußischen Regierung ein sehr freimüthiges. Ich möchte gerade diese Schrift jedem Historiker zu genauem Studium angelegentlichst empfehlen.

10. Die Allokution des Papstes Gregor des XVI. vom 10. December 1837. Mit einem Nachtrag über Görres' Athanasius. 1838, Hannover, Hahn'sche Hofbuchhandlung.

   Eine maßvolle, nicht ganz unbedingte Apologie des preußischen Verhaltens.

11. Die Frevel der Revolution. Eine Flugschrift, herausgegeben bei Gelegenheit der Ereignisse in Köln. 1838, Berlin, Heymann.

   Vom Standpunkt der Regierung, unter Ablehnung des Lobes, das die jungdeutsche revolutionäre Litteratur der Regierung zukommen läßt, — einzig und allein vom Standpunkt der preuß. Bureaukratie.

12. Die Cölner Frage, geprüft nach rheinischen Gesetzen von einem Rheinländer. Glossen zu der Schrift eines „praktischen Juristen". 1838, Frankfurt.

   Gerichtet gegen D. b. 5.

13. Erwägungen eines Rheinischen Juristen über die Gesetzlichkeit der Verhaftung und Wegführung des Erzbischofs von Cöln. 1838, Frankfurt.

   Gegen D. b. 8. Verfasser soll der Regierungspräsident Ruppenthal gewesen sein.

14. Die Rechtsgrundsätze in der erzbischöflichen Streitsache. Vom Landgerichtspräsidenten Bessel zu Saarbrücken. 1838, Frankfurt.

   Ebenfalls gerichtet gegen D. b. 8, vgl. über diese vortreffliche und durchschlagende Schrift Eilers „Meine Wanderung durchs Leben". III. (1858.)

15. Stimme der Wahrheit in der Streitsache zwischen der Königlichen Regierung und dem Erzbischofe Clemens August von Cöln, ausgesprochen von einem römisch-katholischen Pfarrer. 1838, Potsdam.
16. Landgespräche über den Erzbischof von Köln und seine Sachen, von einem Freunde des Rechts und der Wahrheit. 1838. Köln, Du Mont.

    15 u. 16 vertheidigen in populärem Ton die Regierung.

17. Matzerath, Meditationen eines rheinischen Katholiken über die sociale und nationale Seite der Kölner Frage. 1838. Köln, Du Mont.
18. Benzenberg, Der Erzbischof von Köln. 1838.

    17 u. 18 populäre Erwägungen über die Kölnische Frage, besonders auf ein rheinisches Publikum berechnet.

19. Am 31. December 1838 brachte die preußische Staatszeitung eine Erklärung gegen die römischen Darstellungen, nebst einer erläuternden Denkschrift (die Bunsen abgefaßt).

---

b. Zur Vertheidigung Droste's.

1. Clemens August, Erzbischof von Köln, den 20. Nov. 1837, nach nicht ganz zweijähriger Amtsverwaltung verhaftet und abgeführt auf die Festung Minden. Darstellung des Ereignisses und Prüfung der Beschuldigungen. 1837. Augsburg, Kreuzer.

    Als Verfasser hat sich später der Autor von F. 3 bekannt.

2. Stimmen aus Baiern an die Berliner Protestanten. Regensburg, 1837.
3. Die Stellung katholischer Regierungen in Bezug auf die neuesten Vorfälle in Rheinpreußen und Westphalen. Von einem Süddeutschen. Regensburg 1838.
4. Clemens August, der große Bekenner und Märtyrer unserer Zeit. Ein Wort des Trostes. 1838, Augsburg.
5. Die Gefangennehmung des Erzbischofes von Köln und ihre Motive, rechtlich erörtert von einem praktischen Juristen. 1837. Frankfurt, Osterrieth.

    Gerichtet gegen A. 12 und die öffentlichen Erlasse der Regierung, besonders D. a. 1. — Diese kleine, scharfe Brochure rief die Gegenschrift hervor D. a. 12. Als Verfasser gilt Lieber. (?)

6) Das auffallende Faktum, erläutert von einem Verehrer des Erzbischofes von Köln zur Entlarvung seiner Verläumder. 1838. Frankfurt, Osterrieth.

Gegen D. a. 3.

7. Clemens August, Erzbischof zu Köln, gegen die Anklagen der kön. preuß. Regierung vertheidigt von einem Protestanten. 1838. Regensburg, Manz.

Verfasser war der evangel. Jurist Rintel in Königsberg. Die Polemik dieses Protestanten gegen den „römisch-katholischen Priester" [vgl. D. a. 15] liest sich sehr erbaulich; ähnlich D. b. 14.

8. Pater Goßler, Pro Memoria oder Theologisches Gutachten über den Rechtszustand des erzbischöflichen Stuhles zu Köln. Eine bescheidene und parteilose Darlegung der kanonischen Vertheidigungs-Gründe des Erzbischofs von Köln. 1838, Augsburg.

Kurz und schlagend. Das beste, was sich damals für Droste geltend machen ließ, lieferte G., vgl. die gegen ihn erhobenen Einwendungen in D. a. 13 u. 14, und in E. 9.

9. Clementina. Beiträge zur Beleuchtung der Kölnischen Kirchen-Angelegenheit. 1838, Frankfurt, Osterrieth.

Zunächst eine Widerlegung von D. a. 11 in äußerst heftigem Tone, voll persönlicher Angriffe gegen Bunsen und Rehfues. Es ist derselbe Verfasser, der auch D. b. 1 und F. 3 geschrieben; vielleicht gehört ihm auch D. b. 5 an.

10. Denkschrift des h. Stuhles. 4. März 1838. Augsburg bei Kollmann.

11. Urkundliche Darstellung der Thatsachen, welche der gewaltsamen Wegführung des Erzbischofs von Cöln vorausgegangen und gefolgt sind. 1838. Regensburg bei Manz.

Beides sind Uebersetzungen der officiellen Auslassung des Papstes.

12. Pontius Pilatus. Zur Beleuchtung der Cölner Angelegenheiten. 1838. Regensburg, Manz.

13. Pontius Pilatus II. Ein Nachtrag zu seinem Vorgänger. Gleichfalls zur Beleuchtung der Cölner Angelegenheiten. 1838, Regensburg.

Beide Pamphlete sind voll der leidenschaftlichsten Invektiven gegen Bunsen, dem besonders „Lügen" vorgeworfen werden.

14. Rintel, Vertheidigung des Erzbischofs von Gnesen und Posen, M. von Dunin. 1839, Würzburg.
15. Darlegung des Rechts- und Thatbestandes ꝛc. April 1839. München, Hübschmann.
16. Rechtliche und faktische Darstellung des Thatbestandes ꝛc. 1839. Regensburg, Manz.

Uebersetzungen der officiellen päpstlichen Schrift, gegen D. a. 19.

E. Publicistische Erörterungen

über das Verhältniß von Kirche und Staat, den Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus u. s. w.

Zu einer besonderen Gruppe glaube ich die Schriften vereinigen zu sollen, welche aus Anlaß der Kölner Wirren den Streit auf das Gebiet der allgemeinen Principien hinübergeführt; — ich gebe zu, daß die Grenzen zwischen D und E nicht haarscharf zu ziehen; aber denominatio fiat a potiori! —

1. Krug, Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Macht in Sachen des Erzbischofes von Köln. Leipzig 1838.

   Schon 1837 geschrieben; leidenschaftslos.
2. Der Erzbischof von Cöln, seine Principien und Opposition. Leipzig, Brockhaus 1837.
3. Die römisch-hierarchische Propaganda, ihre Partei, Umtriebe und Fortschritte in Deutschland. 1838. Leipzig, Brockhaus.
4. Die römische Curie im Kampf um ihren Einfluß in Deutschland. 1838, Leipzig.

   Diese 3 Schriften (2—4) stammen aus einer und derselben Feder; auf ultramontaner Seite rieth man auf Bunsen als Verfasser, eine grundlose Vermuthung. Verfasser war jedenfalls ein freisinniger Protestant, dessen Standpunkt von dem der preußischen Regierung weit nach links abwich. Görres polemisirte schon gegen 2. Dagegen ist D. b. 9 gegen die 3 Pamphlete gerichtet.
5. Beleuchtung der Broschüre: Die römisch-hierarchische Propaganda. 1838, Würzburg.

   Zurückweisung der Anklagen, welche E. 3 erhoben; zugleich wiederholte Begründung, der einst in C. 1 vorgebrachten Beschwerden gegen Preußen.

6. (Al. Müller), Der Erzbischof von Köln in Opposition mit dem preußischen Staats-Oberhaupt. 1838, Karlsruhe.

   Eine auf die Spitze getriebene Denunciation gegen Droste, mit Kirchenhaß und Jesuitenriecherei untermischt: — sie gehört zu den Schriften, deren Bundesgenossenschaft der preußische Staat von sich zurückwies.

7. Görres, Athanasius. 1838.

   Erste Auflage im Februar, schon die dritte im März: die fulminante Brandschrift, die allenthalben gezündet. Gegenschriften rief sie viele hervor (darunter 8—12).

8. (anonym), Görres und Athanasius. 1838, Leipzig, Köhler.

9. Anti-Athanasius oder Görres u. Goßler, Die Parteigänger der römischen Curie und Sachwalter des Erzbischofs von Köln. 1838, Leipzig, Engelmann.

   Von dem Verfasser von E. 2. 3. 4.

10. Gutzkow, Die rothe Mütze und die Kapuze. Zum Verständniß des Görres'schen Athanasius. 1838, Hamburg.

11. H. Leo, Sendschreiben an J. Görres. 1838.

12. Marheinecke, Zur Vertheidigung der evangelischen Kirche gegen die päpstliche. 1838.

13. Görres, Die Triarier. 1838.

14. Görres, Zum Jahresgedächtniß des 20. November 1837. (1838.)

   13 u. 14 zeigen, daß weder die liberalere (in 8. 9. 10) noch die positiv-protestantische Polemik (11 u. 12) auf ihn Eindruck gemacht; er beharrte auf seiner revolutionären Agitation.

15. Irenäus (d. h. Gieseler), Ueber die Kölner Angelegenheit. Darstellungen, Betrachtungen und Vorschläge. 1838.

16. K. Hase, die beiden Erzbischöfe. 1839.

   Versuche einer objektiven, nach beiden Seiten gerechten Beurtheilung.

17. Hans von Gagern, Ansprache an die deutsche Nation über den Vorgang zu Köln. Zur Besänftigung und Verständigung. 1838.

   Der alte Patriot erhob vergeblich seine Stimme zur Versöhnung. Er wurde höhnisch abgefertigt durch:

18. Clemens August, Erzbischof von Köln. Ein Sendschreiben an den Freiherrn von Gagern, Zur friedlichen Rechtfertigung des hochwürdigen Prälaten. 1838, Frankfurt.

19. v. Rotteck, Die Cölnische Sache, betrachtet vom Standpunkt des allgemeinen Rechts. 1838, Speyer.

20. Kahldorf, Berlin und Rom. Unparteiische Betrachtungen über den Conflikt der preuß. Regierung mit dem römischen Stuhl. 1838, Leipzig.

19 u. 20 sind Aeußerungen von liberaler aber preußenfeindlicher Seite.

21. Homann, Das Streben nach Wiedererlangung des hierarchischen Absolutismus, in Verbindung mit den Handlungen des Erzbischofs von Köln. 1838, Hanau.

Liberal und preußenfreundlich.

22. Entweder — Oder: Wem ist zu trauen, der Krone oder der Bischofsmütze? Von einem Geistlichen, der ausgeschlafen. 1838.

23. Graf von Montalembert, Ueber die katholische Angelegenheit des Erzbischofs von Köln. 1838.

24. Lacordaire, Der Heilige Stuhl. Mit Vorwort von Dr. Guido Görres. 1838.

25. Affaires de Cologne, suivies de 27 pières justificatives. 1838, Louvain.

Die 3 zuletzt verzeichneten Schriften sollen erläutern, wie auch das katholische Ausland an der deutschen Angelegenheit Theil genommen.

26. Die fortwährende Gefangenschaft des Erzbischofs von Cöln, beleuchtet von einem Protestanten. 1838, Straßburg.

27. Drei Aufsätze, die Kölner Frage betreffend. 1838, Frankfurt.

28. Noten zum Text. Den allverehrten Berliner Augurn und ihrem Famulus in Bonn mit der, ihnen gebührenden, Achtung gewidmet von einem gefirmten Katholiken. 1839, Straßburg.

26—28 enthalten neue Anklagen und Declamationen gegen Preußen.

29. W. von Schütz, Rechtsgutachten in der Angelegenheit des Erzbischofes von Gnesen und Posen. 1838, Regensburg.

Betreffend den Fall Dunin.

30. Bemerkungen und Briefe über die kirchlichen Angelegenheiten von Köln. 1838, Bamberg.

Diese Schrift spricht, ausgehend von kathol. Seite, für einen Friedensschluß, strebt nach einer billigen Vermittlung.

31. Ein Wort über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche. Keine Streitschrift. Von einem evangelischen Laien. 1838, Erfurt.
Zur Vermittlung geneigt, aus dem Gefühl des Patriotismus.
32. G. J. Götz, Das Ereigniß von Köln in seinen nächsten Folgen betrachtet. 1839, Regensburg.
33. G. J. Götz, Zur Vertheidigung der katholischen Kirche gegen die königl. preuß. Religion. 1839, Regensburg.
Leidenschaftliche katholische Parteischriften, in welchen der Verfasser von B. 14 leicht kenntlich.
34. F. Baader, Ueber die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der Römischen Dictatur in Bezug auf Religionswissenschaft. 1839, Nürnberg.
35. Baltzer, Beiträge zur Vermittlung eines richtigen Urtheils über Katholicismus und Protestantismus. 2 Theile. 1839. 1840.

F. Aus der Zeit des Friedensschlusses.

1. Ritter, Jos. Ign., Irenikon oder Briefe zur Förderung des Friedens und der Eintracht zwischen Kirche und Staat. 1840, Leipzig.
Leitende Idee dieser Schrift ist: Iliacos intra muros peccatur et extra; doch steht R. im wesentlichen auf katholischen Principien, und die Schrift läuft auch, unter dem Vorgeben der Objectivität, auf eine Apologie der von der Kirche beobachteten Haltung hinaus.
2. Personen und Zustände aus den kirchlich-politischen Wirren in Preußen. Michelis — Binterim — Droste. Mit 39 bisher ungedruckten Documenten. Leipzig, Voß. 1840.
Unter Benutzung eines reichen Materiales von Briefen und von mündlicher Ueberlieferung werden die drei genannten Männer als die leitenden Personen des Conflictes charakterisirt. Die Zeichnung geschieht durch einen erbitterten und leidenschaftlichen Gegner, der es nicht verschmäht, auch auf das Gebiet persönlichen Klatsches hinabzutreten. Aber neben solchen Dingen bringt er auch die werthvollsten Notizen bei, die vielleicht aus den Untersuchungsakten und den mit Beschlag belegten Papieren der Betheiligten herkommen, und die man, unter steter Berücksichtigung der Entgegnungen (vgl. unten F. 6) zu einer geschichtlichen Darstellung

wird verwenden dürfen. Erwähnung verdient, daß Michelis bei dem Könige klagend vorgestellt, er sei durch dies Buch verläumdet, seine Briefe seien gefälscht (??). — Schon 1840 erfolgten Entgegnungen im Katholiken, Sion, in den historisch-politischen Blättern.

3. H. M., die Kölnische Kirche im Mai 1841. 1841, Würzburg.

Aus Anlaß der Vorgänge auf dem westfälischen Provinziallandtag, in Erwiderung auf die „Personen und Zustände" (Nr. 2) faßt der sehr rührige Autor die schon oft vorgebrachten ultramontanen Behauptungen noch einmal zusammen, die er selbst schon Ende 1837 und März 1838 dargelegt hatte (in D. b. 1 und D. b. 9, vielleicht auch in D. b. 5). Wie sind die Initialen zu ergänzen?

4. J. v. Görres, Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. 1842.

Ultramontaner Siegesgesang!

5. Clemens August Erzbischof von Köln: Ueber den Frieden unter der Kirche und den Staaten, nebst Bemerkungen über die bekannte Berliner Darlegung. Münster, 1843.

Sehr schätzenswerthe Darstellung der Droste'schen Grundsätze. Auch die äußerst bittere Polemik gegen D. a. 2, welche eine Reihe von Details der Discussion übergiebt, ist lesenswerth.

6. Binterim, Zurechtweisung der Lobredner Luthers und Rechtfertigung gegen den Verfasser der Schrift: (Personen u. Zustände.) Mainz, 1846.

Gegen F. 2. — Fast komisch wirkt heute die Lektüre der Leumundszeugnisse, die B. gegen den ihm ungünstigen Klatsch beibringt. Den größten Theil der Schrift bildet eine oratio pro domo.

Neuere Darstellungen und Veröffentlichungen über den Kölner Kirchenstreit.

Christian Karl Josias von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Wittwe. Deutsche Ausgabe von Nippold. I. u. II. 1868. 1869.

Nippold, Die verschiedenen Stadien des sogenannten preußischen Kirchenstreites. 1869. (Preuß. Jahrbücher XXIII u. XXIV.)

Brieger, Der erste Waffengang des römischen Kirchenthumes mit dem preußischen Staat. 1872. (Preuß. Jahrbücher XXIX.)

Friedberg, die Gränzen zwischen Staat und Kirche. 1872. (vgl. S. 329 ff.)

H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. 1874. (vgl. S. 413 ff.

H. von Sybel, Klerikale Politik im 19. Jahrhundert. Bonn, 1874.

A. L. Richter hatte in der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche eine objektive Erzählung des Kölner Streites gegeben (s. v. Droste), welche in der 2. Auflage (1878) mit Ergänzungen durch Mejer wieder abgedruckt ist (III 696—709) vgl. dort auch Artikel Hermes, VI 35—42.

Mejer, Minister Eichhorn. (Preuß. Jahrbücher, Bd. 40.)

Allgemeine Deutsche Biographie:
Droste (V 420—431).
Geissel (VIII 520—527).

Johannes von Geissel, Cardinal und Erzbischof von Köln. (Historische Zeitschrift 31, 136 ff. 1874.)

Die kirchlichen Zustände in Preußen und die Berufung und Thätigkeit des Herrn von Geissel als Cölner Oberhirte. Freiburg, Herder. 1880.

Dumont, Diplomatische Correspondenz über die Berufung des Bischofs Johannes von Geissel von Speyer zum Coadjutor des Erzbischofs von Köln. Freiburg, Herder. 1880.

141163 HEccl.G
M

Author Maurenbrecher, Wilhelm.

Title Kirchenpolitik.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU